

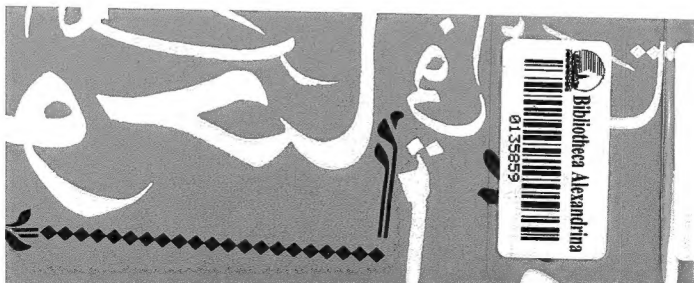
دار الآداب

د. فهمية شرف الدين

# الثقافة والايديولوجيا

في العالم العربي

(١٩٦٠ - ١٩٩٠)





د. نهمية شرف الدين

**الثقافة والايديولوجيا في الوطن العربي**  
**1960 - 1990**



General Organization of the Alexandria Library  
*General Organization of the Alexandria Library*

**دار الأدب - بيروت**

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٣ - ١٩٩٣

طبع على طابع امريعتو  
ميرتو - لبنان

هاتف: ٦٤٤٣٢٠

## الأهداء

إلى حسان

علي

ودانية

أصدقاء الحاضر، وزملاء المستقبل



## تقديم

الدكتور سمير أمين

1 - فهمية شرف الدين تتصدى في هذا الكتاب لمجموعة من الأسئلة التي تعتبر الأصعب في ميدان العلوم الاجتماعية، وهي بإختصارها عنواناً لتأملاتها «الثقافة والإيديولوجية في الوطن العربي 1960-1990»، تحميطننا علماً ودفعاً واحدة بأنها اختارت لنفسها تجاوز التحاليل السائدة المكرمة لنقاش الإيديولوجيات التي تنأسس عليها الحركات السياسية في هذه المنطقة من العالم المعاصر. هذه التحاليل بالرغم من اتصاف بعضها بالجودة ودقة المعلومات والروح النقدية، فقد تركزت، بشكل عام، على مستويات الوقائع السياسية والاجتماعية كما تظهر في برامج واستراتيجيات التنظيمات السياسية، ونظر فيها إلى العالم الاقتصادية والاجتماعية كرهان لهذه الاستراتيجيات، وصدى لهذه الموضوعات في الواقع الاجتماعي، ونجاحها أو فشلها أمام الجموع الذين تخاطبهم.

فهمية شرف الدين تذهب إلى أبعد من ذلك. فعملها يفترض أن التحاليل التي تتناول راهنية السياسة الاجتماعية وتعبيراتها الإيديولوجية والبرنامجية قد أصبحت تنتمي إلى عالم اليدييات، فيتجاوز إلى السؤال في آن عن علاقة ذلك بالثقافة العربية وثقافة «الغرب»، الحاضرة في جميع مستويات الواقع العربي الحديث، كما في وقائع العالم الثالث بجميع مناطقه.

إن وضع هذا المشروع الطموح موضع التنفيذ يستلزم رؤية نظرية لمساهمة المضامين التي نعطيها لمختلف وجوه الواقع، مصنفة كحضارة أو ثقافة، أو

تنظيمات سياسية، أو حياة اجتماعية واقتصادية أو إيديولوجية. وليس في نيتي هنا أن أسبر غور هذه الأسئلة ولا أن أقترح تعريفات للحقول الخصوصية التي يمكن دراستها في هذا المجال، ولا أن أفسر الرؤى النظرية للكاتب في هذه المجالات، سأكتفي بالنسبة إلى هذا الموضوع بالقول: إن مضامين الوقائع المحددة بالحقول المقترحة لا يمكن تحديدها إلا بواسطة فرضيات نظرية تفسر الروابط التي تتبادلها هذه الوقائع فيما بينها، بكلمة أخرى ما هي المعاني التي ينطوي عليها، تعبير «الاستقلال الذاتي» المنتسب لكل من هذه المراحل الاقتصادية - السياسية الإيديولوجية الثقافية... ؟ فإذا يعني هذا الاستقلال النسبي، أو عدمه، في تحليل إعادة إنتاج النظام بكامله، وفي دينامية تحولاته، وما إذا كانت هذه الاستقلالية النسبية تدعونا إلى عدم الخلط بينها وبين المعنى الذي يمكن أن نعطيه لاستقلال المراحل بعضها عن بعض أو المعنى الذي نستبطنه عندما نتحدث عن الأسباب والنتائج؟ هل يعني ذلك وجود ترانبيات تفرض نفسها داخل دينامية التغيرات الاجتماعية؟ لنحذر الاختزال هنا إذن، وكذلك القبول بأن الاقتصاد يقرن بالضرورة مع تكيف التنظيمات السياسية لمطالباته، أو القول بأن الثقافة تنقل معها ثوابت تحترق التاريخ أو تتجاوزه.

كيف تتركب، إذن، تكيفات متبادلة للأوجه المختلفة للحياة الاجتماعية بعضها مع البعض الآخر، قادرة أن تؤمن حياة نظام اجتماعي بكامله وإعادة إنتاجه؟ وكيف يؤدي عدم التكيف الدائم الذي تنتجه المحطات التاريخية غير المتكافئة مرة إلى الحل ومرات أخرى إلى الانفجار، فتدفع المجتمع إلى تغيرات نوعية وفي بعض الأحيان إلى مأزق يجبره على مغادرة المسرح التاريخي؟

ما هو الدور الذي تلعبه الإيديولوجيات في إنتاج هذه التكيفات الضرورية؟ وفي أية شروط تعمل هذه الإيديولوجيات كمنشط فاعل وإيجابي، وفي أية حالات هي تعبير سلبي عن المأزق؟

هذه هي الأسئلة التي تطرحها الكاتبة في هذا الكتاب.

نستطيع بالطبع أن نقدم الأجوبة في خطاب نظري عام، خطاب من نوع ممتاز، أي أنه مؤسس على تاريخ المجتمعات؛ اقترح ماركس المحاور الأساسية



لهذا الخطاب عندما وضع حجر الأساس للمادية التاريخية، ولقد فعل ذلك بموهبة كبيرة، وبعقرية لم يتم تجاوزها حتى أيامنا هذه. وقبله حاول غيره أن يشرح ذلك في ما نسميه الفلسفات المثالية للتاريخ، ولقد تمّ تجاوزها جميعها بالمادية التاريخية. وأخيراً، هناك آخرون بعد ماركس حاولوا أن يفعلوا ذلك تأسيساً على التقابل مع المادية التاريخية تحديداً، ولقد أنجزوا ذلك بموهبة كبيرة كـهـاكس فير - على سبيل المثال - ولكن فرضياتهم في رأيي، بقيت في مستوى أقل من فرضيات ماركس ومربطة بالظواهر إلى حد كبير، وتفضي إلى السطحية. ومع ذلك فأنا لا أقول هنا إنّ المادية التاريخية للماركس تؤلف عملاً نهائياً، بل على العكس من ذلك أعتبر أن هذا العمل ليس سوى نقطة للانطلاق، على الأجيال اللاحقة أن تتابعه، تعمقه حتى اللحظة التي يستنفد فيها كل طاقته، فنفرض عندئذٍ قفزةً نوعيةً جديدةً نفسها.

إن الطريقة الفضلى، ولعلها الوحيدة، التي تجعل المادية التاريخية تتقدّم، هي في استعادة الأسئلة العامة التي قدمت سابقاً، لنرى كيف يمكن لتجارب تاريخية محدّدة وملموسة ومحلّلة بعناية أن تغني مخزون تأملاتنا في هذه المجالات. إن الكاتبة هنا قد اختارت هذا المنهج وأنتجت من هذا المنظار تحليلات دقيقة غنية ومضيئة انطلاقاً من تجربة الوطن العربي المعاصر (1960-1990).

2 - المسألة الثقافية التي أهملتها القوى السياسية في العالم بأكمله، في الغرب كما في العالم الثالث، والتي تُحتزل، عندما يُشار إليها، في خطاب مرافق للاستخدام عند الحاجة، تعود للانبعاث بقوة وفي كل مكان. الدفاع عن «الأصالة»، ومدح «الاختلاف» أصبحا موضوعين (اليوم) وبلقيان نجاحاً عند جماهير كبيرة ومختلفة. وذلك يدعو للاستنتاج بأن الخطاب الثقافي لعصرنا لا يتأسس علمياً بشكل أفضل من «الصمت» الذي كان سائداً قبلاً، وأن هذا الخطاب السائد الآن يترافق مع تراجع سياسات أكيدة: التخلي عن الرؤى الكونية، الانغلاق الطائفي، وفي بعض الأحيان ظلامية مباشرة.

الراسمالية ليست فقط نظاماً اقتصادياً عالمياً، بل هي أيضاً نظام مسيطر في جميع المستويات وعلى مستوى الكرة الأرضية، وفي المستوى الثقافي أيضاً في

رأبي . هناك، إذن، ثقافة مهيمنة على مستوى العالم، هي ثقافة الرأسمالية . ومع ذلك فإن الكلام يجري على «الثقافة الغربية» سواء أكان ذلك للدفاع عن تفوقها أم لرفضها كثقافة غربية . أزعج أن هذا التوصيف «الغربي» (أو الأوروبي أو المسيحي أو اليهودي - المسيحي) يغيب الشيء الأساسي، أي المحتوى الرأسمالي للثقافة موضوع الدرس . إن النقطة التي أذاع عنها هنا يتجها مفهوم الرأسمالية نفسه كما أفهمها أنا . في هذا التحليل الرأسمالية مؤسسة على إخضاع المراحل السياسية والإيديولوجية لمنطق المراحل الاقتصادية . إن مفهوم القيمة - وقد كتبت في هذا الموضوع - يحكم ليس فقط عالم العلاقات الاقتصادية، ولكن، أكثر من ذلك، المجتمع في جميع أوجه نشاطه؛ المستوى الاقتصادي يصبح عندئذ مستقلاً عن تنظيم السلطة ومشروعاتها الإيديولوجية . وتفرض قوانين السوق نفسها كأنها قوى مستقلة ذاتياً تماماً كقوى الطبيعة . المضمون الأساسي للثقافة الرأسمالية يجد تعريفه هنا كالتالي: الاستلاب الاقتصادي . إن علاقة السيطرة لهيمنة الاقتصادي تقدم فهماً لكل أشكال المظاهر الخاصة بالحدثة، حكمنا عليها بالسلب أو بالإيجاب، بالخلود أو بالتاريخية: إن المفاهيم والممارسة الحديثة، للحرية والديمقراطية للعمل المختزل في السلطة والفصل بين الطبقة والمجتمع . . . الخ .

إن سيطرة الاقتصادي هي، في هذا التحليل سمة للرأسمالية، ففي كل النظم الاجتماعية السابقة كانت هذه السيطرة في مستوى تنظيم السلطة: السلطة هنا مصدر للغنى بينما نجد في الرأسمالية على العكس من ذلك أن الغنى هو مصدر السلطة . إن عملية القلب في هذه العلاقة عملية أساسية في تحليل ماركس، وتحليلي أنا أيضاً . إن شفافية العلاقات الاقتصادية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية في مقابل الكثافة الناتجة عن تعميم العلاقات التجارية في الرأسمالية تستلزم اشتغال الإيديولوجية في النظم السابقة على الرأسمالية لتأمين مشروع السلطة، بينما تشتغل في الرأسمالية لتأمين مشروع الغنى - الاقتصاد، السوق وفاعليته . . . الخ، هكذا يتحدّد مضمون الإيديولوجيا المسيطرة في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا باعتباره استلاباً اقتصادياً بل باعتباره استلاباً ميتافيزيقياً .

وهكذا، أيضاً، يتعرف العالم ما قبل الرأسمالي بالجمع، فهو منقسم إلى مساحات ثقافية متميزة، تتعرف هي نفسها بالميثافيزيقيات الكبرى التي تعمل في حدود هذه المساحات. وتتكلم هنا على ثقافات بالجمع: إسلامية، هندوسية، كونفوشيوسية، مسيحية. وإذا كان ذلك كذلك فالإيديولوجيات الميثافيزيقية الخاصة بكل من هذه المساحات تقوم بوظيفة متشابهة في كل المجتمعات الماقبل الرأسمالية: وهي تؤمن - بالطريقة نفسها - مشروع السلطة القبلية (في الشكل الإقطاعي لأوروبا المسيحية، وفي الأشكال الموازية في الشرق الإسلامي، وفي الهندوسية، وفي الصين الكونفوشيوسية، التناثر هنا من القوة بحيث إن هذه المجتمعات - المختلفة بالطبع - تتشابه بعمق).

العالم الحديث يتعرف بالمفرد، والعوالم السابقة بالجمع، ومع ذلك فإن مجتمعات الماضي المحددة في مساحاتها الثقافية الخاصة، كانت في علاقة بعضها ببعض الآخر. فالتبادل بينها لم يكن قليلاً بل كان مهماً في بعض الأحيان. لكن الاقتصاد الخراجي لم يدجن الأنظمة المحلية في نظام عالمي واحد كما فعل النظام الرأسمالي بمجتمعات الكرة الأرضية فأدخلها في نظام اقتصادي وحيد. وحده العالم الحديث تأتى من سيطرة الاقتصادي، وأما النظم السابقة المختلفة فهي ناتج الميثافيزيقيا التي كانت مسيطرة في هذه النظم.

هكذا نرى أن الثقافة المسيطرة في العالم الحديث هي الثقافة الرأسمالية، وهي تظهر في شكل تعبيرها الثقافي الغربي. لأن الرأسمالية التي فرضت نفسها على العالم ولدت في الغرب. ولكن هذه الولادة كانت قطيعة مع الماضي ولم تكن وصلاً له. الثقافة الرأسمالية ليست وريثة الثقافة الخراجية للمسيحية الغربية، بل هي على العكس التعبير عن القطيعة مع هذه الثقافة، ولم تصبح هذه الثقافة رأسمالية إلا عندما تحررت من سيطرة الميثافيزيقيا (أي في تعبيرها المسيحي). إن السمعة الغربية للثقافة الرأسمالية ليست سوى مظهر فقط، شكل بالمعنى المختزل للكلمة، فليإذا إذن تعاش الثقافة الرأسمالية وكأنها غريبة بالنسبة لهؤلاء ولأولئك؟ للمدافعين عنها والمهاجرين لها، للمتمتعين بها ولضحاياها؟ ومعبر عن ذلك في التمرکز الأوروبي بالنسبة إلى هؤلاء وبالتمرکز الأوروبي المعكوس بالنسبة إلى الآخرين؟

في رأيي، إن البحث عن سبب هذا الاستلاب المتنازل يتم في مستوى الواقع الذي ترتبه العولمة الرأسمالية، هذه العولمة التي غزت العالم ووحّدتته وخلقت لأول مرة نظاماً اقتصادياً واحداً، دون أن يؤدي ذلك إلى تجانس شروط الفعل هذا العالم الواحد. وعلى العكس من ذلك فقد توسّعت الرأسمالية «العولمة» مستقطبة الكرة الأرضية، خالقة باستمرار مفارقة بين المراكز والأطراف. هذا الواقع هو في أساس المسألة الثقافية موضوع الدرس. فالاشتراكية - والماركسية التاريخية ضمنها - قلّلت من أهمية هذا البعد الذي تضمنته طبيعة الرأسمالية الاستقطابية نفسها. فاعتقدت مثلاً أن الثقافة الرأسمالية ستمحو كل الثقافات السابقة لأن الرأسمالية كواقع اقتصادي ستفرض نفسها في كل أشكال عملها وبصورة متماثلة في كل مكان. وكما فرضت الرأسمالية إعادة تأويل المسيحية في الغرب، فإنها ستفرض في أماكن أخرى إعادة تأويل للإسلام وللديانات الأخرى وبنفس النجاح الذي لقيته في الغرب. وستبتلع تدريجياً وبنفس الفعالية كل أطلال الماضي: أي الاستلاب الميتافيزيقي المسيطر، الأمم القديمة الخ... لكن الاستقطاب المتلازم مع النظام الرأسمالي لم يعمل في هذا الاتجاه، بل في اتجاه آخر، متقابل معه، أي في تركيز التفارق بين الأمم والثقافات.

الاستقطاب يستلزم، إذن، أن يكون العالم الحديث، في الآن نفسه، واحداً ومختلفاً في المستوى الثقافي. الثقافة الرأسمالية مهيمنة في المستوى العالمي، ولكنها لم تستطع أن تمتص الثقافات السابقة في الأطراف كما فعلت بالنسبة إلى الثقافة الغربية المسيحية السابقة في المراكز. وفي هذه الشروط، لا يبدو استمرار اختلاف الثقافات كأطلال من الماضي في طريقه إلى الزوال التدريجي. بل هو نتيجة للتوسع الرأسمالي الاستقطابي، وهذا الاختلاف سيظل موازياً للثقافة الرأسمالية الكونية، ولكنه ليس مطلقاً أيضاً.

لم يطابق الاستقطاب بالضرورة حدود المساحات الثقافية، فلقد انتهكها في بعض الأحيان في الاتجاهين: فالمراكز ليست كلها وريثة لأوروبا، أوروبياً القارة القديمة، وأمريكا الشمالية وأستراليا. وملاحظة مثل كاليبان هو استثناء ذو فائدة مميزة. فسيطرة الثقافة الرأسمالية هنا تشتغل بصورة كاملة. لقد أخضعت هذه الثقافة وحولت - أي أعادت تأويل - الثقافة السابقة (وهي هنا

الكونفوشيوسية) تماماً كما فعلت في الغرب، حيث عبّرت الثقافة الرأسمالية عن نفسها بأشكال أوروبية - مسيحية، مُعاد تأويلها ومكيّفة بشكل أو بآخر مع متطلبات السيطرة الرأسمالية. من جهة أخرى ثقافة الأطراف ليست كلها غير أوروبية. فأميركا اللاتينية هنا هي الاستثناء الآخر. فهي القارة الطرفية من حيث موقعها الاقتصادي في قلب النظام الكلي. وأما تعبيرها الثقافي فيتم بصورة تقلّ أو تكثر بأشكال تنتمي إلى الأجداد الأوروبيين، حتى وإن استبطنت هذه الأشكال بعض الإسهامات الهندية - الأميركية. الثقافة الرأسمالية المسيطرة لا تصطدم هنا بثقافة تلقائية سابقة على الرأسمالية. ومع ذلك فإن الثقافة الرأسمالية التي تبدو مرضية في المراكز تعيش في عنة هنا، لأن المجتمع في واقعه لا يزال طرفياً. التحديّ الذي يواجه شعوب الأطراف في هذا التحليل هو أولاً وأساساً تحدّي واقعيّ (اقتصاديّ بالدرجة الأولى) قبل أن يكون ثقافياً. لكنه معيوش بصورة واسعة كتحدّي ثقافي إلى درجة أن هذا البعد، أي البعد الثقافي، يغيب عن الأنظار مساحات اللامساواة الحقيقية التي تنتشر عليها العولة الرأسمالية.

3 - فهمية شرف الدين تتصلّى في هذا الكتاب تحديداً لهذه الأسئلة الصعبة المتصلة بالعلاقة بين الثقافة والإيديولوجية، انطلاقاً من تحليل دقيق ولملموس للأوضاع المروية والمكتونة المحيطة بهذا الموضوع، كما تظهر في كتابات المفكرين العرب الذين يمثلون التيارات الكبرى لهذا الفكر بعد الحرب العالمية الثانية.

فتيار أو تيارات التقليد كانت دائماً موجودة في الوطن العربي الحديث، وإذا كانت الآن تمثّل مقدمة المشهد وتبدو - في تجلياتها العاصفة - وكأنّها تسيطر عليه دون منازع فليس ذلك أنها تجاوزت أزمتها المزمّة، بل لأن التيارات الأخرى جميعها في أزمة.

لقد شغل الفكر الإسلامي التاريخي في المجتمع ما قبل الحديث، كما جميع تجليات الثقافات الخراجية، وظيفة ميطرة استطاعت أن تحلّ الصراعات الاجتماعية والسياسية، وتساعد على إعادة إنتاج مشروعية السلطة الخراجية التي ساندتها. ومن أجل ذلك مثّل الفكر الإسلامي وجوهاً عدة مستجيباً للمعالم المتناقضة داخل المجتمع. المحور الرئيسي لانشغاله كان، كما في كل

الميتافيزيقيات الخراجية، الالتزام الذي انوجد فيه لإقامة تصالح ما بين الإيمان والعقل في منطق لاتاريخي يتكامل، بصورة أو بأخرى، بتكيف عملي مون مع متطلبات التطور التاريخي داخل النظام الخراجي. لقد اقترحت قراءة لهذا المنحي من التفكير ولمختلف تعبيرات التوفيق ما بين الإيمان والعقل الذي قدمه، مركزاً الانتباه على التماثل الظاهر بين اشتغال هذا الفكر، واشتغال الأنظمة الإيديولوجية الخراجية الأخرى (الفكر الهيليني، المسيحي، الكونفوشيوسي) حيث مرونة التكيف لمتطلبات الحياة الاجتماعية ليست أقل وضوحاً. الإسلام التاريخي كان بناء متقدماً بالفعل ولم يكن «جاهزاً» في صياغة الرسالة الدينية التي قام عليها. فالشريعة مثلاً (أي القانون بالمعنى الاجتماعي) التي يقدمها الإسلاميون وكأنها نتاج خاص «لم يدنسه أحد» متأّت من العقيدة والنصوص المقدسة، هي في حقيقة الأمر، إعادة كتابة بلغة إسلامية للقانون البيزنطي (وخاصة في ترميط يوستينانوس) والقانون الإيراني للساسانيين. فالمفكرون الإسلاميون القدماء يعرفون ذلك ويقولونه، ولكن مفكّري عصرنا تناسوا ذلك تماماً. لأن المصالحة بين الإيمان والعقل ليست التعبير الوحيد للإيديولوجية الإسلامية التاريخية. ففي العصر الذي نعتة بالانحطاط، فرضت العقيدة الظاهرة نفسها بصورة أحادية وألحّت على الخضوع الاجتماعي للتقاليد متهكة بذلك المجال الديني (الصلاة...) لتغلّف تقاليد إجتماعية بسيطة (الثياب) مُقَصِّبة التأويلات المنقحة والجميلة للعقائد، نحو النسيان. ومنذ عشرة قرون تقريباً، وقبل الغزو العثماني لكامل الوطن العربي تقريباً، تشكّل هذه التأويلات الهزيلة البُعْد المسيطر في الاشتغال الثقافي للعالم الإسلامي العربي، التركي والفارسي. فالتقليدية الإسلامية كما رأيناها تعمل في القرن التاسع عشر وفي أيامنا هذه هي تقليدية عالم سائر نحو الانحدار.

ومع ذلك فلقد نشأ منذ عصر النهضة تيار فكريّ إصلاحيّ اتخذ من تجديد الرسالة الإسلامية هدفاً له. هذا الهدف لا يزال حاضراً في المجتمع العربي المعاصر، ويحرك على الأقلّ قسماً لا بأس به من مفكري «التجديد الإسلامي» يُنعت تارة بالأصولية وتارة بالسلفية. والسؤال الأساسي هنا هو في معرفة ما إذا كان المنهج المقترح منذ عصر النهضة يتطابق مع الهدف، أو إذا كان العكس هو

الصحيح ، وهو سيؤدي إلى تراجع «إرادة اختراق» التقليدية الطقوسية .

إن ميلاد العالم الحديث، والثقافة الرأسمالية المرافقة له، اتسم بتخلٍ - لا باستعادة - عن المسألة الأساسية التي هيمنت على الثقافات ما قبل الرأسمالية، ويتضمن ذلك الثقافة المسيحية في أوروبا، ولا سيما مصالحه العقل / والإيمان . النهضة الأوروبية مارس قطعاً هنا، وتفصل بين الإيمان والعقيدة بدلاً من أن تنجز التصالح بينهما . أقول هنا تفصل ولا أقول تواجه . إنها تقيم العقل في مجال مستقل دون أن تعود إلى العقيدة . هي قطيعة نوعية إذن، وهي شرط الحدأة (الرأسمالية وما بعد، في اتجاه مستقبل متأخر - اشتراكي) .

لكن النهضة العربية في القرن التاسع عشر، في أحسن تعبيراتها الفكرية المتابعة حتى يومنا هذا، لا تخرج عن المسألة المركزية للميتافيزيقية الخرجية، التوفيق بين الإيمان والعقل . لقد اقترحت «عودة إلى الأصول» قبل الانحطاط الذي عاد هو نفسه عن مسألة التوفيق لصالح تقليدية طقوسية . ومن هذا المنظور فشلت النهضة العربية في تحديث الثقافة الإسلامية وبقي الإسلام المسيطر في الواقع الاجتماعي، ممارسة طقوسية لا أكثر . تدريجياً محمد عبده، رشيد رضا وبعده مفكرو الإخوان المسلمين كحسن البنا الذين هيمنوا على الجموع العربية، وحتى أولئك الذين يعتبرون من الأصول بالنسبة للأصولية المعاصرة كسيد قطب، قلصوا هدف النهضة العربية نحو عودة شكلية وبسيطة نحو التنظيم السياسي الذي ساد العالم العربي الإسلامي عشية الغزو الإمبريالي الأوروبي، أي عودة إلى سلطة إسلامية تقليدية طقوسية للانحطاط العثماني .

وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الثقافة الإسلامية ليست هي الثقافة المسيطرة حقيقة في المنطقة العربية بالرغم من كل المظاهر . لقد أصبحت شكلاً مجوفاً لا يستبعد ولا يرفض السيطرة الحقيقية للثقافة الرأسمالية (لا الغربية كما يحلو للحركة الإسلامية تسميتها) . فالرأسمالية بشكلها الطرقي قد استحوذت على الواقع الاجتماعي وحكمت بالتالي الحياة السياسية . فالاقتصاد محكوم بالملكية الخاصة وبالسوق . على أن الحالة الطرفية للرأسمالية المسيطرة أفشلت كل محاولة للامتصاص من قبل المجتمع الذي هو ضحية بدوره لأشكال السياسة

والإيديولوجية والثقافة المناسبة لمقتضيات الرأسمالية المركزية، وحلّت الأوتوقراطية محل الديمقراطية. والسكيزوفرايا الثقافية عوضاً عن الثقافة التي تقيم فصلاً بين العقل والإيمان. فخضع المجتمع للممارسة التقليدية الطقوسية في وجه من الوجوه، وأما في الوجه الآخر فهو يمارس العلم: يدرسه بشكل سيء في المدارس، يستخدمه بشكل سيء في المقالات وبشكل أسوأ في الاستشارات. هذا الوصف هو تعبير عن المأزق، عن المأساة التي يغرق فيها العالم العربي والعالم الثالث، ولا يمكن الخروج إلّا باستيعاب حقيقي وواقعي للتناقج الاجتماعية المخيفة للتطريف الرأسمالي ثمّ يتجاوز ذلك إلى ثورة ثقافية تستطيع أن تقيم فصلاً موضوعياً بين الإيمان والعقل. إن إنجاز تأويل حقيقي للدين يقع تماماً في هذا المجال: وفي غياب ذلك تتابع السكيزوفرايا الثقافية تعبيراتها عبر هيمنة ثقافة رأسمالية هزيلة ومبتورة من جهة، وبقاء مظاهر للثقافة القديمة المختزلة بأشكال تقليدية طقوسية من جهة أخرى. وبشكل كاريكاتوري «تتعاش الكوكاكولا مع مسلم ملتج ومع حجاب أنثوي ودون أية مشكلة». هذا الخليط يستجيب لمطالبات رأسمالية كمبرادورية من نوعية منخفضة، انه «كمبرادورية بازار»، أي كمبرادورية تجارية. وسأعود فيما بعد إلى الأساس الاجتماعي لهذه الظاهرة وإلى الأسباب التي أدت إلى الوضع الراهن وسمحت له بأن يتقدم المشهد.

تيارات الفكر التحديدي ليست أفضل، فهي أيضاً داخل المأزق. فالفكر التحديدي يتعرف في الوطن العربي كما في كل مناطق العالم الثالث بهدفه، وهو هنا اللحاق بالغرب المتطور، أن نصبح متساوين معه في الفاعلية، سواء أكان ذلك في الإنتاج أم في السياسة. لكن الغرب - النموذج هنا هو غرب رأسمالي - والمشروع إذن هو مشروع الطموح للبرجوازية الوطنية، حتى وإن كان التعبير عن هذا الطموح يختلف حسب المراحل الزمنية، وفي علاقة بالمناهج المستخدمة ومع الركائز الاجتماعية التي تسانده. فالقاسم المشترك من جهة والاختلافات في التعبيرات وفي الوسائل من جهة أخرى، هذه العناصر هي التي تحدد ليس فقط تيارات العمل السياسي التحديدي وتعبيراتها الإيديولوجية السياسية، بل أيضاً الرؤى الثقافية التي تتناسب معها. والتوفيق هنا يتم بين التحديث والخصوصية



الوطنية والدينية العائدة إليها بشكل خاص.

الفكر التحديثي تكوّن باكراً في مصر وفي سوريا في القرن التاسع عشر. وتبنّى دفعة واحدة النموذج الأوروبي في جميع أبعاده وقيمه: الحرية والفردية، الفاعلية، العلوم، الديمقراطية. ولم يكن يجد في هذه القيم التي امتدحها علناً دعوة لوضع الإيمان أو اللغة موضع تساؤل. وفي هذه النقطة المبدئية كان على حق، فالنجاح في تقليد النموذج - لو كان ممكناً - لا يلغي الإيمان لكنه يفرض إعادة تأويل للدين، لا يلغي العروبة بل على العكس من ذلك يفرض تحديث وسيلة التعبير عنها، أي تحديث اللغة العربية. وإذا كان التقليد لم يؤدّ إلى النتائج المرجوة وبدا يتوبّأ، فإن ذلك لم يكن بسبب الحواجز المطلقة التي أقامتها الثقافة التقليدية، ولكن لأن النظام الحقيقي للرأسمالية لم يعط الأطراف الجديدة إمكانية الخروج من حالة التبعية، فيتكرس كمراكز جديدة.

المشروع التحديثي المقترح هو بشكل أو بآخر مشروع «اللاحاق» عن طريق تشغيل جدّي للسياسات الوطنية البرجوازية. من الطهطاوي إلى طه حسين، هذا المشروع هو مشروع رأسمالي وطني بالمعنى الكامل للكلمة، يؤسس لهيمنة اجتماعية للطبقة البرجوازية على مثال البرجوازية التي شكلت الغرب الحديث. إن قوة المشروع - وجدّيته - تعبر عن نفسها بشجاعة لن نجد لها في الأجيال المتأخرة.

فالشكل التقليدي والطقوسي للدين مرفوض بشكل واضح باعتباره لا يتناسب مع التحديث، والسلطة الاجتماعية مؤسسة على تصورات علمانية بالكامل لكن ضعف هذا المشروع كان في مكان آخر: فالتطور الرأسمالي في حقيقة توسعه هنا هو تطور طرفي، وليس هناك من برجوازية وطنية واسعة وحقيقية تستطيع أن تكون حاملة لهذا المشروع. البرجوازية الحقيقية الموجودة - مكوّنة من فلاحين أغنياء ومن تجار - لم تملك شجاعة مثقفي المشروع التحديثي. هذه الطبقة الحاملة في ظل الرأسمالية الطرفية تقبل بالخضوع للسلطة الاجتماعية، للديني الطقوسي، للأوتوقراطية السياسية وللسيطرة الأجنبية. وأما الفئات العليا التي تحتكر السلطة السياسية المحلية - الملكية العقارية الكبيرة

التكيفة مع الاندماج في السوق الحالي والمستفيدة من هذا التحول - فهي نفسها التي تقيم وتسبّر التطريف الرأسمالي. كما أن معتقداتها التحديثية تبقى سطحية، ولا سيما أن استخدام الخضوع الديني الطقوسي يظهر منافعه بالنسبة إليها.

وكان على المشروع التحديثي الأول أن يزول إذن ويمحى تدريجياً مع النظام الاجتماعي والسياسي الذي دعا إليه، هذا النظام الذي ظهر للعيان أن زمانه قد ولى، ومع ابتعاد هدف «اللاحق» بقدر ما كان يُظنّ أنه يقترب، وفي المشرق العربي - في مصر، في سوريا، في العراق - المشروع التحديثي «الليبرالي» للبرجوازية الكبيرة - يستنفد نفسه بين الحريين، وينحسر المشهد إذن - بدءاً من الخمسينات ليحلّ محله المشروع التحديثي الدولاني للإيديولوجيات القومية (البعثية والناصرية).

المشروع التحديثي الجديد، كما سابقه، يتعرف بالهدف نفسه «اللاحق» ولكن، على العكس من مشروع الأجيال السابقة، أنتج هذا المشروع من مفكرين خرجوا - ومثلوا بصورة واسعة - الطبقات والفئات الاجتماعية الجديدة المسماة بالبرجوازية الصغيرة، وهي بالواقع مجموعة من مواقع الفئات الوسطى التي أنتجها التوسع الرأسمالي الطرقي نفسه. وفي موقع بين الطبقات الشعبية والطبقات القائدة «للنظام القديم» كشفت الفئات الوسطى الجديدة، وبصورة صحيحة، تناقضات النظام الذي يدّعي تقليد الغرب، وفضحت الديمقراطية الشكيلية، والظلم الاجتماعي، وخضوعه للإمبرياليين... المشروع التحديثي القومي الناصري والبعثي، بما أننا نتحدث عنهم، حقق في الواقع إنجازات إيجابية مهمة: الإصلاح الزراعي، التعليم، الإدارة، التصنيع، الضبط الوطني لنظام الإنتاج بواسطة الناتج... إيديولوجيته السياسية تنحصر في موضوعات بسيطة لكنها قوية: وحدة الأمة العربية، التنمية الاقتصادية، العدالة الاجتماعية (المسماة الاشتراكية)، الاستقلال في العلاقات الدولية. لكن صياغة هذه الأهداف كانت مؤسسة دائماً على فلسفة براغماتية لا تلتاس بصورة حقيقية الأسئلة الأساسية (طبيعة الرأسمالية، طبيعة الهدف الاشتراكي، ولا سيما مسألة الدين والثقافة). ومع ذلك فإن المدافعين عن هذه الأهداف اعتقدوا أن العمل وفق هذه الميادين سيسمح بالوصول إلى الهدف «اللاحق». وكان التركيز على

الجهد المطلوب من أجل إنجاز هذه الأهداف، أي الوحدة العربية والتنمية المستقلة، يبرر في نظرهم دكتاتورية الحزب الواحد، وفي أحسن الحالات استنهاض شعبي للجماهير دون السماح لها بحقوقها في التنظيم الذاتي أو في التعبير المستقل.

لقد أظهر التاريخ أن هذا المشروع التحديثي لم يستطع أن يحقق أهدافه هو الآخر، فقد تمّ إهمال هذا المشروع في كل الحالات: فهدف الوحدة العربية أفرغ من مضمونه الواقعي، وأصبح هدف السلطة السياسية هو في بقائها داخل حدودها القطرية، فيما تتآكل الإنجازات الاجتماعية تحت وطأة الخضوع لمتطلبات العولة الرأسمالية وتثبيت التبعية. هذا الفشل - الواضح في رأيي - يعود إلى الطبيعة البرجوازية الوطنية للمشروع. لأن الاستقطاب الملازم للعولة الرأسمالية لا يسمح ببلورة برجوازية وطنية قادرة على حمل هذا المشروع. فالبرجوازية المحلية في اتجاهاتها المسيطرة ليست سوى برجوازية كمبرادورية. إن تاريخ فشل «مشروع باندونغ» (1955-1975) يُظهر أن البديل الوطني للكمبرادورية لا يمكن أن يوجد إلا إذا كان بديلاً شعبياً (أي أنه محرّر من الخضوع لمنطق الهيمنة البرجوازية) وأنه لا يمكن أن يكون شعبياً إلا إذا كان ديمقراطياً (أي أنه يتجاوز حدود الممارسة الشعبوية). وبكلمة أخرى فإن الخيار اللاديمقراطي للمشروع القومي يؤكد صفته البرجوازية الدقيقة وليس أي شيء آخر.

في المستوى الثقافي، التجارب التي نفّذت في ضوء المشروع كانت مختلفة، في هذا المستوى كانت الإيديولوجية البعثية علمانية بشمل واضح، ولكنها كانت على طريقة أتاتورك في الممارسة اليومية فقط، فلم يفكر إيديولوجيو المشروع لحظة في الحاجز الذي تمثله الثقافة التقليدية الطبقوسية، أي في ضرورة إنجاز ثورة ثقافية، أو ثورة فلسفية داخل الدين نفسه، ثورة ضرورية من أجل تأسيس علمنة المجتمع. وفي هذا المجال تطابقت ممارسة الدول القومية مع الموقف الذي تبنته الأنظمة البرجوازية «الليبرالية» ما بين الحربين، أي موقف الوجع إلى حدّ التطرف. كما أن المناهج «اللاديمقراطية» التي منعت التعبيرات الفكرية الحديثة بأشكالها الليبرالية والماركسية، تركت الأرض خالية للتقليدية الدينيّة التي لم تغب

لحظة عن المجتمع بكامله، ولا سيما عن الفئات الوسطى التي لم تتحرر مطلقاً.

التجربة الناصرية كانت في هذا المجال أكثر تحلّفاً، ربما لأن المؤسسة الدينية في مصر، مرموزاً لها بالأزهر، كانت دائماً قوية، منظمة تقريباً كما الكنيسة. وقد قامت الناصرية بمدّ الأزهر بروح جديدة عندما قرّرت «تحيّثه» مخرجة بذلك المؤسسة من الحذر وعدم الفعالية التي كانت تغرق فيها. ولكن بأي ثمن؟ لقد أصبح الأزهر آلة لصناعة محامين وأطباء واقتصاديين جميعهم متديّنون، وتحول بذلك إلى محكمة تفتيش أخلاقية وفكرية. إلى جانب ذلك وبسبب الخضوع لسياسة الدولة، تركت السلطة للإخوان المسلمين - التنظيم الحامل للفكر التقليدي الطقوسي - احتكار الخطاب الثقافي. موضوع العلمنة لم يتقدّم أبداً في الناصرية، وعلى العكس من ذلك فقد تأخر الموضوع خطوات إلى الوراء بالنسبة إلى الممارسة التي سادت السنوات السابقة، ولا سيما في مجال التعليم.

المشروع الجديد التحديثي، كما وصفته، لم يكن لديه إذن ما يصدم عميقاً الماركسية العربية في تياراتها المسيطرة، ألم يكن التماثل بينه وبين النظام السوفياتي ظاهراً؟ بنفس الهدف «الحاق» بدولانية وطنية ولاديمقراطية؟ النقد الذي وجهه الماركسيون العرب للنظام القومي هو فقط في عدم السير بعيداً وسريعاً في الاتجاه الذي اختاره هذا النظام: إصلاح اجتماعي ليس جذرياً بالقدر الكافي إلخ... الماركسية العربية المسيطرة تقاسمت، إذن، مع القوميين الرؤية نفسها بالنسبة إلى التحدي التاريخي. وفي مطلق الأحوال وجدت الشيوعية العربية ركيزتها المساندة في نفس الفئات الوسطى التي أنتجت وساندت المشروع الناصري والبعثي. وربما كانت صيغة أكثر شفافية، أكثر تعلماً وثقافة، ولكنها كانت تنقسم مع السلطة ممارسة الصمت باتجاه الثقافة التقليدية.

إن فشل ما سمّيته اليتويما الوطنية البرجوازية «مشروع باندونخ» يفسر العودة القومية للتقليدية التي لم تكفّ عن الوجود داخل المجتمع العربي. هذا الفشل هو، في رأيي، متضمن في طبيعة المشروع نفسه، وأرى أن المشروع هو طوباوي لهذا السبب بالذات، بالإضافة طبعاً إلى اعتبارات ظرفية مهمة زادت من حدة الانهيار وساندت صعود الفكر التقليدي. الفشل العسكري أولاً، بمعنى آخر أن نجاحات التوسّعية الصهيونية (1967) ساهمت كثيراً في إضفاء الطابع الفجائي

والمأساوي للتغيير. ومال البترول السعودي وجد أيضاً موقعاً مهماً في سير التطورات المؤسفة ابتداءً من 1973. إن التلازم بين التدفق المائي الذي يؤخر الاغبيارات المحتومة للفشل الاقتصادي للمشروع وبين وصول هذا التدفق من المجتمع الإسلامي الأكثر تأخراً في مجموعة التقليديين الطقوسيين، صَحَّم بصورة كبيرة وهم «الحل الإسلامي». وأما قيام الثورة الإيرانية، وهنا تتطابق ثورة شعبية ضد النظام القديم (هو هنا نظام الشاهنشاهية) إلى حد كبير مع الثورة التي افتتحها المشروع الناصري والبعثي، تتطابق هذه الثورة مع الشكل الإسلامي، وهذا التطابق غَدَى بدوره الوهم بأن «الحل الإسلامي» يمكن أن يكون «ثورياً» و«ضد الرأسمالية». والتاريخ يبين أنها ليست كذلك في كثير من الحقول، وأن إنجازاتها الاجتماعية تقل إيجابية عن المشروعات الناصرية والبعثية.

إن عودة التقليدية قد همّشت الفكر التحديثي في تعبيراته الثلاثة البرجوازية الليبرالية - الدولانية القومية، والماركسية الشكلية. وتقدّم فهمية شرف الدين أمثلة معبرة من خلال تحليل نصوص الخطاب المختلف والمعبر عن كل واحد من هذه المجموعات. هذا التهميش ترافق أيضاً كما تعتقد، مع محاولات - قليلة الخط - لتسويات بين السياسة لهذه المجموعات وتلك (الديمقراطية - القومية - العدالة الاجتماعية). ويتم التركيز على واحدة دون الأخرى من هذه الأبعاد بصورة انتهازية صرفة في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى باقتناع صحيح، ولكن دائماً بشكل سطحي لا يطرح المسألة الأساسية للمشكلة، أي فصل العقل عن الإيمان، أو الدين عن الدولة.

وعلى العكس من ذلك يعتني كتاب فهمية شرف الدين بالأطروحات والماركسية الجديدة التي بدأت تجد صدًى لا بأس به في الأدبيات العربية المعاصرة، وقد تشكل مخرجاً ممكناً من المألوف الذي حبست فيه المجتمع العربي الأفكار التقليدية والأفكار التحديثية البرجوازية.

لقد تركزت تحليلات فهمية شرف الدين على الأدبيات التي أنتجت في المشرق، ولم تهمل أدبيات المغرب. لأن الفكر العربي واجه تحديات التحديث في

المشرق قبل المغرب بكثير. فالنهضة في القرن التاسع عشر هي نهضة مصرية وشامية، والمشرق العربي قد مرّ بمراحل طويلة متتابعة من محاولات تجديد الدولة الأوتوقراطية الخرجية (محمد علي في مصر، التنظيمات العثمانية) ثم تجديد الدولة الليبرالية في فترة ما بين الحربين قبل أن يدخل بعد سنة 1952 في تجارب دولانية قومية جذرية. المغرب الذي كان مَجْمَداً بالاستعمار حتى ستينات هذا القرن، لم يعرف مساراً مشابهاً (ما عدا التجربة القصيرة لخير الدين في تونس في القرن التاسع عشر)، وكما قلت سابقاً فقد دخل المغرب دفعة واحدة إما في الدولانية (مع بومدين في الجزائر) أو في الكمبرادورية المعاصرة ودون أن يعرف المرحلة «الليبرالية». هذا الاختزال التاريخي يجد صداه في الثقافة المغربية الحديثة، المتجهة إلى نوع من التسوية مع الأفكار التقليدية التي تحتاج المنطقة هذه الأيام.

4 - التطور لما نسميه الهيمنة الثقافية في المشرق (مصر، سوريا، العراق) هو تطور موازٍ ومُؤدّجٍ، وظاهر للعيان.

في الأربعينات والخمسينات كانت الماركسية مهيمنة بصورة حقيقية في البلاد الثلاثة المذكورة سابقاً، وانحسار المشروع الليبرالي الرجوازي وانحرفه الذي قاده تدريجياً إلى الانصياع لمطالبات الكمبرادورية والخضوع للإمبريالية، بينما كان في الأصل جزءاً من الطموح الرجوازي الوطني، التراخي التنامي لخطابه التحديثي الموازي والتنازلات المتصاعدة للتيار التقدمي، جعله يخسر مصداقيته الأصلية. البديل الوحيد المقنع كان بديل الشيوعيين الذين شجعتهم الثورات الاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما ثورة الصين، فاستراتيجية الثورة الدائمة على مراحل عديدة، التي دعا إليها ماو في كتابه «الديمقراطية الجديدة»، لم تكن تحيب فقط على الإمكانية الموضوعية الحقيقية في العالم الثالث بين 1945 و1950، بل كانت هي الوحيدة التي تستطيع الإجابة. المعركة الإيديولوجية خلال هذين العقدتين، أي الأربعينات والخمسينات، وضعت وجهاً لوجه الشيوعيين من جهة وباقي تيارات «الرجوازية الصغيرة» للقومية الراديكالية المتأتية من تفكيك الحركة الرجوازية الليبرالية من جهة أخرى، ولكن هيمنة الشيوعيين كانت شبه كاملة، بمعنى أن الآخرين هم الذين كانوا مضطرين عن اقتناع أو بنوع من الانتهازية - إلى الانصياع لطروحاتهم، وكان على القوميين

المتحررين من «مصر الفتاة»، الضباط الأحرار في تنظيمهم السري، وحتى على الإخوان المسلمين، ألا يأخذوا بالاعتبار «الدعوة» التي تمثلها الصين والاتحاد السوفياتي للطبقات الشعبية والمتوسطة المصرية.

إن الايديولوجية القومية الدولانية الراديكالية قد فرضت نفسها خلال سنوات الستينات والسبعينات، ويبقى أن وحدانية هيمنتها ابتداء من ذلك الوقت تعود إلى استخدامها سلطة الدولة التي أصبحت في يد الناصريين والبعثيين، ومنع أية تغييرات سياسية أخرى في البلاد التي تحكمها، ومع ذلك فإن هذه الأنظمة لم تكن لتستطيع، رغم نكسها في استخدام السلطة، أن تفرض الهيمنة الإيديولوجية لمشروعها لو لم تحقق إنجازات اجتماعية تقدمية حقيقية.

ولكن هذا التعسف في استخدام السلطة، وغياب الديمقراطية هو المسؤول، بشكل أو بآخر، عن كارثة العقود اللاحقة ابتداء من الثمانينات، وبينما كان المشروع يستند نفسه، مُظهرًا السمات التوتية لكل مشروع برجوازي وطني ليبرالي أو دولاني، فإنه لم يمتنع التربة لعملية تجاوز صحيحة، بل قضى على العكس من ذلك على كل الفرص المتاحة للتجاوز.

الماركسيون العرب الذين تأقلموا بأكثرتهم مع المشروع القومي الجندري بدل أن يروا حدوده بوضوح، يتحملون قسماً من المسؤولية عن هذا التاريخ، وإن كنا لا نستطيع أن نجد تبريراً لهذا الاختيار، إلا أننا نستطيع أن نجد تفسيراً له في الانصياع الأعمى للماركسية السوفياتية، أو في المساندة الحقيقية التي قدمها الاتحاد السوفياتي للصراع العادل للشعوب العربية ضد التوسعية الصهيونية، وأخيراً في الإنجازات الاجتماعية للنظام الدولاني الشعبوي.

ابتداء من هذا التاريخ، أي بداية الثمانينات، نهيمن الإيديولوجية التقليدية من جديد، كما كانت قبل انطلاقة المشروع التحديثي الرأسمالي، ولكن الوقائع الموضوعية للمجتمعات المعاصرة مختلفة جداً عن مثيلاتها في القرون السابقة على الرأسمالية، حتى تتيح لهذه الإيديولوجية أن تعمل بالطريقة نفسها.

ولذلك فإن التيارات الإسلامية منقسمة ومتنازعة بصورة كبيرة بعضها مع

البعض الآخر. وفي الدوائر الضيقة للمكافحين الشباب المتظمين في مجموعات جماهيرية صغيرة، يسود الاعتقاد «الثوري» بأن السلطة القائمة لا بد أن تسقط، مستعربين بذلك أشكال التضحية والدوافع والتقسيمات الكنسية التي عرفتها الشيوعية العربية منذ نصف قرن، ولكن هذه الحركات لا تمتلك أدوات نظرية تسمح لها بتحليل الواقع على ضوء تحديات العصر، وهي بذلك لا تملك برنامجاً يستطيع أن يقارب الأسئلة الحقيقية التي تواجه المجتمعات. فهم معرّضون، إذن، لأن يُستخدموا من قبل القوى التقليدية المسيطرة، ولو بصورة سطحية، في الرأي العام البعيد عن السياسة، المهجّن ثقافياً والمسحوق تحت وطأة الاستغلال الرأسمالي التوحّش، والمحتقَر من قبل السلطات الكمبرادورية. إن تطور الثورة الإيرانية، هو على هذا الصعيد، مليء بالدروس المهمة. فالمجموعات الإسلامية الجذرية - فدائيو خلق، ومجاهدو خلق - الذين شكلوا الفرق الانتحارية في التصدي لنظام الشاه، هُتمّسوا فجأة ثم صُفّوا من قبل التقليديين المهيمنين في أجهزة السلطة. وقد حصل هذا في حياة الخميني وقبل أن يضع رفسنجاني حداً فاصلاً للالتباس بين الثورة الإسلامية والثورة القومية الراديكالية الشعبية. وفي الوطن العربي حيث تنتمي هذه الثورة الشعبية إلى ماضٍ سابق، فإن حظوظ المشروع الميتولوجي لحلّ إسلامي «صافٍ وصحيح» قليلة أيضاً، وكثيرون من القادة التقليديين للحركة يعرفون أن نموذج السلطة التي يطمحون إليها، موجود في الباكستان أو العربية السعودية ولا يريدون أكثر من ذلك. وأما بالنسبة إلى البرجوازية الكمبرادورية المحلية والداعمين لها من السلطات الغربية، فالحلّ المطروح، أي الحلّ الإسلامي، ليس مرفوضاً؛ ومن الممكن أن يكون أيضاً الطريقة المجدية لإدارة المجتمعات المخترقة بتناقضات لا يمكن التغلّب عليها في المدى المنظور، حتى ولو كان ذلك على حساب مستقبل شعوبهم.

5 - ولعله من المفيد مقارنة مسار الوطن العربي بمسارات أميركا اللاتينية وآسيا الشرقية، حيث كان اشتغال العلاقات بين الثقافات والإيديولوجيات والمشاريع السياسية والاجتماعية، يتم بأشكال مختلفة قليلاً، فتاريخ أميركا اللاتينية هو تاريخ أميركا قبل كريستوف كولومبوس، وثقافة المكسيك التي



عاشت طويلاً تمّ استيعابها من قبل الثقافة الرأسمالية المسيطرة منذ اللحظة التي أنهت فيها الثورة الفلاحية (1910-1920) الاستقلالية النسبية للمجتمعات الهندية، وسرعت اندماجهم في السوق الرأسمالي، وعلى العكس من ذلك فقد سمح غياب الثورة الفلاحية في البيرو وفي بوليفيا، بدوام مقتطفات من هذه الثقافة حتى أيامنا هذه. كما أن التدمير الاجتماعي الذي أنجزته الرأسمالية الطرفية في الشرق، شوّه معنى هذه الثقافة. وبسبب الغزو لم تمتلك أميركا اللاتينية الثقافة الأوروبية الإقطاعية بالرغم من المظاهر الدالة على ذلك (موقع الكنيسة في المجتمع، ملكية زراعية كبيرة). ولا يجوز أن نتساءل عندما نرى أن هذه الطبقات القائدة تطالب بالاستقلال عن المتربولات الإسبانية، فهي تفعل ذلك باسم فلسفة عصر الأنوار التي أعيد ربطها بالقرن التاسع عشر بواسطة وضعية أوغست كومت.

الثقافة الرأسمالية المهيمنة في هذا الإطار تعبر طبعاً عن نفسها في صيغة محافظة وخجولة تطابق المصالح الاجتماعية المسيطرة، ولكن علينا أن لا ننخدع، فالقيم الأساسية لهذه الثقافة هي قيم تحديثية، حتى عندما يكون الخطاب السيامي الذي يحميها خطاباً محافظاً ويستنهض «التقليد» لحسابه. إنه يتصرف كما يتصرف الخطاب البرجوازي الإنكليزي المحافظ، فليس هناك من هدف لتأييد الثقافة ما قبل الرأسمالية. ويبقى «التقليد» المشار إليه هنا خاضعاً لمتطلبات التوسع الرأسمالي.

بعد الحرب العالمية الثانية، تبلور في آسيا وفي إفريقيا ما أسماه «مشروع باندونغ»، وقد انخرطت أميركا اللاتينية في طريق مواز هو «المشروع التنموي» desarralismo وبينما كان مشروع باندونغ يعبر عن نفسه بعبارات تتعدى الاستراتيجية الاقتصادية نحو خطاب سياسي وثقافي لاستعادة الكرامة الوطنية المهدورة من قبل الامبريالية الاستعمارية الأوروبية بقي «المشروع التنموي» desarralismo في الحدود التكنوقراطية الدقيقة، غربياً بالمعنى التام للكلمة. والمرجعية الثقافية هنا كانت الرغبة في الأنكلوسكسونية المسيطرة في الولايات المتحدة الأميركية، وهي تتفوق على الفلسفات الأوروبية. وفي مضمونه الاجتماعي مزج المشروع التنموي في أميركا اللاتينية بين سياسات المشروع

البرجوازي الليبرالي في المشرق العربي وأساسيات المشروع القومي الراديكالي اللاحق. فلقد كان هذا المشروع على عيين المشاريع الأخرى في مرحلة باندونغ.

لقد كان المشروع التنموي في أميركا اللاتينية، بكل بساطة، يجهل مسألة الاستقطاب الرأسمالي ويمزج بصورة مباشرة بين التنمية والتوسع الرأسمالي. فقد اعتقد أن التحديث على هذا النموذج يؤسس لدمقرطة المجتمع على مثال أوروبا وأميركا الشبالية، وهي النماذج المستوحاة. وفي الواقع، فإن التوسع الرأسمالي الطرقي تكفل بإثبات أن التحديث في الأطراف يتطلب دكتاتورية عنيفة في مواجهة الطبقات الشعبية التي أصبحت الضحية. ولكن هذه التنمية وسّعت حدود الطبقات الوسطى التي شكّلت في آسيا وفي أفريقيا ركائز أنظمة باندونغ، ولا سيما القومية الراديكالية منها.

ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن تهاافت الأوهام المتعلقة بالمشروع التنموي desarralimento كانت في أساس رد الفعل الإيديولوجي في أميركا اللاتينية، وقد عرف بمدرسة التبعية واكتشف منذ سنة 1960 حقيقة الاستقطاب الرأسمالي. وهذه الإيديولوجية، بالرغم من هيمنتها في الدوائر الفكرية في أميركا اللاتينية خلال سنوات 60-70، إلا أنها لم تستطع استنهاض القوى الاجتماعية القادرة على فرض استراتيجيات أخرى غير المشروع التنموي الأنف الذكر. لقد استوتحت في البدء استراتيجيات الثورة الكوبية قبل أن تتدرج هذه الثورة في منطق السوفيياتية، ثم استوتحت الغيفارية، وأخيراً بعد فشل هذه الأخيرة، استراتيجيات الثورة الوطنية الشعبية لنيكاراغوا الساندينية، أو ثورة السلفادور أو حزب العمل البرازيلي، وأيضاً «الدروب المضيفة في البيرو» كتفريغ لهذا الحزب.

أميركا اللاتينية اليوم في وقائعها الاقتصادية والاجتماعية، تفرق دون شك في الكمبرادورية الجديدة المسيطرة باعتبارها سمة المرحلة الراهنة للتاريخ المعاصر. وأميركا اللاتينية تشكو اليوم فوضى الإيديولوجيات السياسية للمسار التاريخي: انهيار السوفيياتية غير المتوقع من جانبها. ومع ذلك تبدو مؤشرات إعادة تركيب تحالف وطني شعبي ممكنة وتشكل إمكانية حقيقية واضحة في تجربة نيكاراغوا، وتجربة حزب العمل في البرازيل. وتقدم الحركة الديمقراطية الحقيقية والقوية

بين الطبقات الوسطى والشعبية أمثلة على ذلك. وأكثر من ذلك فإن ظهور «لاهوت التحرير» داخل الكنيسة الكاثوليكية ليس سوى مقدمة لثورة على الغرب الأوروبي - الأمريكي المسيحي. كما أن تكيف الإيمان مع متطلبات رؤية اشتراكية، وهو هدف حقيقي للتأمل المعمق، يملك بالإضافة إلى ذلك تأثيراً اجتماعياً حقيقياً ومهماً.

آسيا الشرقية هي مساحة الثقافة الكونفوشيوسية للأزمة الخراجية السابقة على العدوان الامبريالي. واعتقد أنه من المفيد لفت الانتباه إلى المرونة النسبية للديانة الكونفوشيوسية التي جعلت هذه الإيديولوجية الخراجية تصاغ بمفردات فلسفية لا بمفردات مقدسة كما كانت الهلينية بالنسبة إلى الديانتين المسيحية والإسلامية التي تلتها. وأما بالنسبة إلى اليابان - البلد الوحيد غير الأوروبي الذي أصبح مركزاً رأسمالياً - فقد لفت الانتباه إلى الشكل الطرقي في نمط الإنتاج الخراجي (المشابه للشكل الإقطاعي الأوروبي) وفي الوقت نفسه لتأويل اليابانيين للكونفوشيوسية. هذه الخصوصيات الواقعية والثقافية هي التي أتاحت - في رأيي - التكيف السريع والفعال في مواجهة تحديات الحداثة الرأسمالية. ولكن انطلاقاً من هذا الواقع اعتبر أن الإيديولوجية المهيمنة في اليابان، كما في أوروبا وأمريكا الشمالية، هي بكل بساطة الرأسمالية التي لا تدين بشيء «للتقليد» الذي غاب عن المسرح كلياً. وأما الأشكال السطحية التي تمسح لنا بقاء هذا التقليد على قيد الحياة، فهي مندمجة بكاملها في المنطق الرأسمالي المسيطر، وموضوعة في خدمته، أو بهذا المعنى فإن «النموذج الياباني» لا وجود له.

وكما تبنت اليابان الثورة الثقافية الرأسمالية من دون أية مشاكل، فقد حاولت الصين أن تفعل الشيء نفسه بالنسبة إلى الاشتراكية عبر تبني الفكر الماركسي. ولا أريد أن أقول هنا إن الصين قد حلت المشكلات التي تفرضها تحديات الحداثة، سواء أكان ذلك في التحولات الاقتصادية أم في استقرار نظامها السياسي وتأكيد مشروعيته، وأخيراً لا أخيراً في اختراق المجتمع بثقافة وإيديولوجية مهيمنة وقادرة على أن تكون في مستوى التحديات. أولاً، لأن الماركسية التي تبنتها الصين هي الأمية الثالثة التي جاءت نتيجة لتاريخ طويل، أشترت فيما سبق إلى نقطة ضعفه الأساسية، وهي عدم كفاية الوعي بمستوى

الاستقطاب الرأسمالي، ويقدم على أساس هذا الواقع إشكالية «الانتقال الرأسمالي» الحاططة؛ ثانياً، لأن محاولة الماوية لتجاوز هذا الإرث المتحجر اصطدمت هي الأخرى بحدوده التاريخية وعادات أدرجها. وقد واجهت الصين دائماً السؤال البدئي. هل تستطيع الصين ابتداء استراتيجية وطنية شعبية «مرحلة طويلة من الانتقال» مختلفة عن تلك التي تصورتها الماركسية التاريخية حتى الآن؟ هل تستطيع أن تدخل البعد الديمقراطي في هذه الاستراتيجية؟ وإذا كان الجواب لا، فإن الصين معرضة للانحراف نحو بناء رأسمالي بكل معنى الكلمة، قد تتم السيطرة عليه بشكل أو بآخر.

ومن المفيد بالطبع أن نلتفت على سبيل المقارنة إلى تركيا الأكثر قرباً من عالمنا العربي، لنرى كيف صيغت العلاقة بين الثقافة والمشروع المجتمعي. فتركيا هي البلد الوحيد من بلدان الشعوب الإسلامية الذي تطلع منذ أتاتورك لصالح علمانية متطرفة وفي مناحات مضادة للدين. ولكن القوى السياسية التي كانت وراء هذا الاختيار «التحديثي» لم تحاول أن تربط ثقافة شعبها بمطالبات الحداثة الرأسمالية. ولم يفكروا لحظة واحدة أن ثورة ثقافية داخل الدين هي إحدى نقاط انبثاق للحداثة الأوروبية، وأن ثورة مشابهة في الإسلام كانت ممكنة وضرورية. لقد اكتفوا بـ «نسخ أوروبا» بشكل سطحي وبسبب ذلك كما بسبب تصوراتهم البرجوازية الوطنية للحداثة، لم يستطيعوا أن يتجنبوا التطريف في النظام الرأسمالي العالمي؛ حتى وإن كان وضع تركيا ضمن أطراف النظام الرأسمالي أحسن بكثير منه في بقية الدول الإسلامية.

6 - علينا الآن النزول من أجواء الثقافة إلى أرض التغيرات الاقتصادية الاجتماعية ما بعد الحرب العالمية الثانية.

هذه الفترة، ما بعد الحرب، هي المرحلة التي سميتها مرحلة «توسع وانعيار مشروع باندونغ» أي المشروع الوطني البرجوازي الذي ظهر كمشروع يوتوبي في نهاية التحليل. وهذه المرحلة قد أقفلت اليوم، وعملية إعادة كمبرادورية الأطراف وضعت حداً للأوهام التي غدّاها هذا المشروع. مشروع باندونغ، والمشروع التنموي لأميركا اللاتينية، قد تمت صياغتهما في طبعات مختلفة، في

اليمين الليبرالي أو الفاشي في اليسار الشعبي أو حتى لدى الماركسيين الذين شغلوا مقدمة المشهد بعد الحرب العالمية الثانية. إن تجليات الإيديولوجيات التي نمت وتطوّرت بعد الحرب العالمية الثانية على أرضيات مختلفة في العالم الثالث يجب ألا تُفصل عن تطوّر الوقائع الاقتصادية والاجتماعية التي سمحت بها المشاريع الأنفة الذكر. ولكن النتائج غير متساوية بالرغم من وجود قاسم مشترك لها جميعاً. ففي آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، التغير الاجتماعي كان كبيراً، حتى إن وجه هذه القارات قد انقلب رأساً على عقب. القرون الماركنتيلية الأوروبية الثلاثة (1500-1800) لم تترك أثراً حقيقياً إلا في أميركا، تاركة آسيا وإفريقيا خارج التأثير بالرغم من وجود بعض المحطات البحرية، وبعض التنازلات (بسبب الغزو السطحي في الهند) ثم خلال العهد الطويل للثورة الصناعية (ابتداء من 1800). وفي الحرب العالمية الثانية، بقيت الأطراف تقليدية في الظاهر، وبقيت آسيا وإفريقيا وأميركا اللاتينية، التي استعمرت بعد غزوها، بقيت جميعها ريفية، محرومة من تصنيع يستحق هذا الاسم، بينما تفرّدت وتميّزت أوروبا والولايات المتحدة واليابان بتصنيعها فقط. إن التضاد مركز / أطراف كان عملياً معادلاً لهذه الفروق. وكان يجب انتظار سنوات الـ 40 والـ 50 من هذا القرن حتى تدخل بلدان الأطراف في زمن التصنيع، ولو بشكل غير متساوٍ. لقد تسارعت سيروورات التحديث هذه بعد الاستقلال السياسي، وكانت هدف المشروع الوطني البرجوازي لتلك المرحلة. التمدين - أصبح سمة مهيمنة في أميركا اللاتينية وفي العالم العربي، وهو في طريقه الآن ليصبح كذلك في أفريقيا جنوب الصحراء وفي آسيا - التصنيع اللامتكافئ في العالمية وفي مفردات التنافس العالمي - قفزة كمية ضخمة للتعليم، اختراق العلاقات التجارية والراسمالية للزوايا البعيدة في العالم الريفي (التي تسارعت بفعل الإصلاح الزراعي الذي اختزل الملكيات الكبيرة لصالح الكولونخوزات الزراعية)، في كل هذه المجالات، لم يكن العالم العربي استثناء.

ويبدو المشهد من زاوية أخرى متبايناً حتى التطرف، لقد اقترحت هنا أن يكون مقياس النجاح أو الفشل هو الرأسمالية المعولة، ما دامت المرحلة انتهت تحديداً بإعادة تأكيد ظاهر للرأسمالية كبديل وحيد. وحده القياس هو المنافسة في

السوق العالمية، وعلى هذا الأساس اقترحت استخدام المفاهيم الماركسية: جيش عامل وجيش احتياطي، بعد أن كيبتها على قياس العالمية الرأسمالية؛ واحتفظ إذن بمفهوم قوة العمل الفاعلة للجزء المستخدم في أنظمة إنتاجية تنافسية بالمعنى الذي أعطي لهذه الكلمة (حتى وإن كانت هذه السمة نسبية). وفي هذا الإطار، تبدو الأطراف المعاصرة التي خرجت من المرحلة التاريخية لما بعد الحرب العالمية (1945-1990) منقسمة إلى مجموعتين متميزتين بوضوح: في المجموعة التي تضم بشكل عام أميركا اللاتينية وآسيا الشرقية المشار إليهما سابقاً باعتبارهما بلداناً رأسمالية (كوريا الجنوبية تاوان، تايلاند) وبلداناً شيوعية (كوريا الشمالية والصين) ولكنها متطابقتان - وجدت لمعات هامة تنافسية في قلب الأنظمة الإنتاجية الوطنية. قوة العمل هنا منقسمة بين الجيش الفاعل والاحتياطي ينسب متغيرة ولكنها تترك دائماً للمجموعة الأولى، أي للجيش الفاعل، موقعاً مهماً.

أما في الحالات الأخرى - في أفريقيا جنوب الصحراء، في العالم العربي وفي آسيا الإسلامية - فقوة العمل المحلية هي تقريباً من طبيعة الاحتياطي فقط - مستخدمة رسمياً في قطاعات الزراعة ذات المنتج المنخفض وفي بعض الأحيان في صناعة سيئة التخطيط أو في وظائف قطاعات الظل من الطبيعة نفسها أو هي في البطالة الفعلية بكل بساطة.

لقد رأيت أن ردود فعل المعارضة، والانتفاضات الشعبية أمام الانهيارات الاجتماعية التي سببها التوسع المتوحش للرأسمالية الطرفية تأخذ أشكالاً مختلفة انطلاقاً من محاولات التنمية لسنوات باندونغ، وبحسب موقع المجتمع المحلي في هذه المجموعة أو تلك من الأطراف المعاصرة. ففي البلدان التي تنتمي إلى المجموعة الأولى يتم الالتزام الفعلي في نضالات تجد جذورها في أرضية النظام الإنتاجي وتنظيم السلطة اللازم: نضالات من أجل تعديل سياسة الدولة في إعادة توزيع الثروة، نضالات ديمقراطية؛ بينما في البلاد التي تنتمي إلى المجموعة الثانية - وفيها العالم العربي - وبسبب من غياب الأرضيات الحقيقية للنضال، تلجأ الانتفاضات إلى ساء الخيال، وانطلاقاً من ذلك تأخذ أشكالاً مطلبية ثقافية، دينية إثنية، واضحة «الشعب» في مواجهة «السلطة» التي لا تملك أسساً لمشروعيتها الحقيقية.

ويبدو المأزق الذي ينفلق على المجال الثقافي والإيديولوجي في الوطن العربي من هذه الطبيعة. فالإلحاح على تأكيد الهوية هو دائماً علامة للمأزق لأن المجتمعات الديناميكية لا تطرح أسئلة من هذا النوع؛ ومن وقت لآخر تلتفت هذه المجتمعات إلى الماضي الخاص ولكن فقط لتستنتج «أن المجتمع قد تغير كثيراً، وتطور كثيراً منذ ذلك الماضي». وعلى العكس من ذلك تنمي المجتمعات المأزومة نظرة أخرى لماضيها، وتحاول أن ترى فيها اللجنة الضائعة. وهكذا فإن المأزق الإيديولوجي يرافق هنا المأزق القائم فعلياً في اشتغال الاقتصاد والسياسي والاجتماعي. وهكذا يبدو الوطن العربي بالنسبة إلى النظام العالمي مُتَمَجِّجاً للبرول فقط، فالموقع الاستراتيجي للمنطقة، الذي كان هاماً في إطار الحرب الباردة، أصبح مُلغىً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. وفي هذه الشروط، تبدو «كمبرادورية البازار» بالنسبة إلى النظام العالمي الاحتمال الوحيد «الواقعي» في المستقبل المنظور. وأعني بذلك نظاماً تراجع عن إمكانية المنافسة في السوق العالمية، وعن التمهيد لتطور آخر شعبي وغير تابع، نظاماً يكتفي بإدارة علاقات تبادل بائسة. هذه الطبقة الكمبرادورية، المكوّنة من تجار تقليديين (من هنا سميتها بالبازار) ومن فلاحين أغنياء (كولاك) تستطيع أن تكون محرّكاً لنموذج من السلطات الظلامية، قادرة، وهي تفرض دكتاتوريتها - على إدارة وضع اجتماعي بائس ودون مستقبل، لفترة تقل أو تقصر. وتطور إيران مليء بالدروس على هذا المستوى: فموقعه في النظام العالمي يتقهقر، وآمال البرجوازية الوطنية المصنعة التي حملها نظام الشاه الأنوقراطي الفردي، استبدلت بإدارة تجار البازار للاقتصاد. وبالطبع بقي الإسلام التقليدي الذي قدمته هذه الطبقة القائدة كراية للهوية، غريباً عن النقد الجدي للرأسمالية. وربما كان إنتاج «مفهوم الاقتصاد الإسلامي» خير دليل على ذلك.

البديل الثقافي والإيديولوجي الذي تشير إليه فهمية شرف الدين يستحق التطوير دون شك. وأكتفي هنا كخلاصة لهذا التقديم بأن أذكر بأهم فصول البرنامج التي تحتاج إلى التأمل والعمل، فالبديل المطلوب يجب أن يمزج بين متطلبات متناقضة لاندماج عالمي من جهة ولإدارة ذاتية للعمل داخل النظام الكلي من جهة أخرى، أي إدارة شعبية وعلاقات إنتاجية رأسمالية واضحة،

وأيضاً ديمقراطية سياسية وتحولات اجتماعية تقدمية. والبديل المطلوب يجب أن يعمق نظراته الاستراتيجية للانتقال الطويل «لما بعد الرأسمالية» جامعاً في الآن نفسه، «لحاقاً» معيناً يمهّد لتطور آخر، وأخيراً، مجسّداً الخصوصية المحلية الوطنية والثقافية في سياق كوني.

هذا الكتاب هو نتاج مجموعة عمل تابعة لمنتدى العالم الثالث في إطار برنامجه ومنطقة البحر الأبيض المتوسط في النظام العالمي». لقد ساهمت إيطاليا في تمويل هذا المشروع وبها نتوجه بشكرنا لمساعدتها الكريمة. كما نتوجه بالشكر أيضاً إلى الوكالة السويدية SAREC وإلى معهد الأمم المتحدة للأبحاث الاجتماعية (UNRISD) اللذين يشاركان نشاطات منتدى العالم الثالث (FTM). أما الآراء الواردة في هذا الكتاب، فهي كما جرت العادة، آراء شخصية تلزم أصحابها فقط.



**القسم الأول**  
**الاشكالية ومنهج العمل**



## 1 - طرح الإشكالية

1 - 1 - إذا كانت السمات العامة للواقع الثقافي العربي الراهن، قد تشكلت على نحو جنيني في المخاض التاريخي منذ بدايات عصر النهضة في القرن الماضي، فإن التحولات النوعية التي طرأت في المستوى البنيوي لهذا الواقع قد أسست ودعمت اتجاهات في البنى الفوقية، كانت إلى حد بعيد تجليات للصراع الاجتماعي، الذي عبّر بشكل أساسي عن تشكّل جديد للقوى الاجتماعية، نتيجة للاستقلال السياسي ما بعد الحرب العالمية الثانية.

فلقد غذت أوهام الاستقلال السياسي، الاتجاهات الراديكالية في المجتمع العربي، وانعكس ذلك في نشوء الأحزاب السياسية وتطور اتجاهاتها الراديكالية، وقد ظهر ذلك بشكل واضح في التطور السريع لمؤسسات الدولة «الحديثة» وأجهزتها الإيديولوجية، الإدارة، وسائل الإعلام (نشوء الصحف والمجلات والإذاعات الرسمية) والتعليم والجيش، مما ساعد في تطوير وعي سياسي اجتماعي اتجه مباشرة نحو صياغة شعارات وأحكام تناسب هذه الاتجاهات أو تعارضها، ولكنها كانت بشكل واضح تعبيراً عن تجليات حركة الصراع الاجتماعي في مستواها الداخلي (تطور حجم الطبقة الوسطى وتأثيرها) أو في المستوى الخارجي، حيث شكّل الاستقطاب الثنائي العالمي ما بعد الحرب

العالمية الثانية، نقطة جذب دعمت فرص الانقسام الاجتماعي وبلورته بصورة أكثر جلة.

ولا نجد ضرورياً أو مفيداً العودة إلى تحليل ما حدث في تلك الفترة، أي ما بين 1945 و1970، في مستويات البنية المجتمعية العربية، لأن الدراسات التي تناولت تلك المرحلة كثيرة جداً، وخاصة تلك الدراسات التي ركزت على التحليل النقدي للاتجاهات الإيديولوجية والثقافية<sup>(1)</sup>، ولكننا نستطيع أن نشير إلى تلازم ضروري بين قضيتين رئيسيتين شكّلنا هاجساً رئيساً للتيارات السياسية المختلفة وهما: قضيتا التحرير والخروج من التخلف من جهة، وقضية الوحدة العربية من جهة أخرى. وتحلّي النقاش الذي ساد فترة الستينات حول أولوية التحرير أو التوحيد في التعديلات التي طرأت على الخطاب النظري للتيارات الرئيسية<sup>(2)</sup>، والتي يمكن تصنيفها في اتجاهات أربعة هي:

1 - الاتجاه الليبرالي، ويمجد مرجعيته في أدبيات عصر النهضة في القرن التاسع عشر، أي في أفكار الطهطاوي (1801 - 1973)، وشبلي الشميل (1853 - 1917)، وفرح انطون (1874 - 1922)، وقاسم أمين (1863 - 1908)، وعبد الرحمن الكواكبي (1874 - 1902)، وغيرهم. وقد عبّرت أدبيات هذا الاتجاه عن القبول العلمي لأطروحات الفكر الغربي، واعتبار الحداثة التحاقاً بالركب الحضاري الذي يجسّده تقدّم الغرب الرأسمالي. وقد مثلت

(1) نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

- سمير أمين: الأمة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
- محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، عالم المعرفة، الكويت 1980.
- صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد المزمعة، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- حلم بركات: المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- محمود حسين: الصراع الطبقي في مصر، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- ندوة «القومية العربية بين الفكر والممارسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

(2) حول هذه النقطة - قارن وراجع المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي في المؤتمر السادس، وثائق الحزب الشيوعي اللبناني، المؤتمر الثاني، 1968، و«الميثاق» ومقارنته مع «فلسفة الثورة» لجمال عبد الناصر.

هذا الاتجاه، بشكل أو بآخر، في النصف الأول من القرن العشرين، كتابات المفكرين أمثال طه حسين (1889 - 1973)، وعلي عبد الرازق (1888 - 1966)، وأحمد لطفي السيد (1870 - 1963)، ولويس عوض (1915 - 1990)، وشارل مالك (1906 - 1987)، وزكي نجيب محمود (معاصر)، وغيرهم.

2- السلفية الجديدة، وهي استمرار للاتجاه السلفي الذي كان يسير بمحاذاة الاتجاه الليبرالي ويناهضه، ويمجد مرجعيته في فكر الجامعة الإسلامية، وأنكار محمد عبده (1849 - 1905)، ورشيد رضا (1865 - 1935) وغيرهما. وقد تمثل هذا الاتجاه في طرح قضايا التوفيق بين العقل والنقل، ومحاولة الفصل التعسفي ما بين التقدّم وأسس النظرية، وقد تمثل هذا الاتجاه في كتابات حسن البنا (1906 - 1949)، وأنور الجندي (معاصر)، وعلي سامي النشار (1917 - 1980)، وغيرهم.

3- الاتجاه القومي، وهو الاتجاه الفكري الذي ميّز فترة ما بين الحربين، فكان دعاته الحقيقيون متأثرين إلى حد بعيد بالأفكار القومية التي ميّزت القرن العشرين، ولعل كتابات ساطع الحصري (1883 - 1968) وزكي الأرسوزي (1900 - 1968)، وقسطنطين زريق (معاصر)، وميشال عفلق (1912 - 1989)، هي دليل على ذلك الانفتاح الثقافي الذي مارسه النخب المثقفة باتجاه المفاهيم الغربية الوافدة، والتي كانت في أساس صياغة الشعارات السياسية التي تبنتها الأحزاب القومية فيما بعد.

4- التيار الماركسي، وهو اتجاه مؤسسي أخذ أبعاده التحقيقية ما بعد الحرب العالمية الثانية، وخروج الاتحاد السوفياتي منتصراً في الحرب، وإن كانت جذوره تمتدّ وكما التيارات الأخرى في كتابات عصر النهضة، وخاصة في أفكار شبلي الشميل وفرح أنطون ونقولا حداد (1872 - 1954) وغيرهم، ولقد ساعد هذا التيار خاصة في مرحلة الستينات، في تدعيم الاتجاهات الراديكالية داخل الفكر القومي<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر على سبيل المثال كتابات بعض مؤسسي حزب البعث العربي الاشتراكي:

1 - 2 - ولا يعني هذا التقسيم الإجرائي حدوداً فاصلة ومنهجية ما بين التيارات الثقافية التي كانت سائدة في تلك المرحلة، لأن التهايز، كما سنرى، لم يقع في الرؤى الثقافية التي كانت تتداخل في مسالتي القبول والممانعة، بل إنه تجسد في المشروع السياسي الذي حددته مصادر القوى الاجتماعية وأهدافها.

هكذا بدت الصورة في عناصرها الأولى في تلك المرحلة، ولكن ما لحق ذلك فيما بعد، ونتيجة للتحويلات النوعية التي أعقبت هزيمة المشروع القومي التحديثي في الوطن العربي سنة 1967، وضع تحت المجهر من جديد مجموعة الأحكام الأولية التي ميّزت الفكر السياسي العربي في تلك المرحلة. فلم تستطع هذه الأحكام أن تجد طريقها إلى الواقع، أكان ذلك في مستويات التطبيق النظري وصياغة الشعارات والأهداف أم في مستويات التحويلات البنيوية الاجتماعية<sup>(1)</sup>، ولعل أكثر الأحكام دلالة، ذلك الدور المركزي الذي أنيط بمفهوم الخصوصية، أو ما سمي بمفهوم الأصالة. فقد ردّ الفكر العربي إشكالية التحديث والوحدة التي واجهته في مرحلة الاستقلال السياسي، إلى نوع العلاقة المباشرة والموجبة التي تقوم بين أشكال الوعي ومضمونه، وبين التحويلات الاجتماعية التي يمكن توقّعها أو استنتاجها، وبالتالي النضال في سبيلها. غير أنّ هذه التوقعات التي اتخذت شكل الضرورة في الأساس، لم تؤدّ إلى النتائج المتوخاة، فالنماذج أو شبه النماذج التي كانت التيارات السياسية العربية تستوحيها تطبيقاً لمضمون نظري محدّد المعالم، تباينت في نتائجها التطبيقية، لكنّها انتهت وكما هو معروف - من أقصى اليسار حيث النموذج الصافي «اليميني»، إلى أقصى

---

- سامي الجندى: حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1969.

- شبل العيسى: تاريخ حزب البعث، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1988.

- جلال السيّد: حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

انظر أيضاً:

- وميض نظمي: ندوة «القومية العربية بين الفكر والممارسة»، مركز دراسات الوحدة العربية،

بيروت، 1982.

(1) انظر في هذه النقطة:

- سمير أمين: في «الأمة العربية»، مصدر سابق.

- أنور عبدالمالك: مجتمع بين عسكريون، دار الطليعة، بيروت، 1974.

- مجلة الطليعة المصرية ما بين 1960 - 1970.

اليمين حيث النموذج الصافي «السعودية» - إلى سلسلة من الإخفاقات في المستويات كافة: في مستوى الخيارات التنموية حيث كان التحديث وتطوير قوى الإنتاج هدفاً استراتيجياً مُعلنًا لهذه التيارات، أم في مستوى الوحدة القومية التي شكّلت المشروع السيامي للأنظمة القومية، وذلك رغم كلّ التوضيحات التي بذلتها جماهير المشروع القومي التحديثي أو كانت هي نفسها ثمناً لها في أغلب الأحيان.

1- 3 - ولم يكن النقاش الإيديولوجي حول مفهومي الأصالة والمعاصرة الذي ساد المساحة الثقافية، إلا تعبيراً عن المآزق الفعلي الذي تغرق فيه الحركة الثقافية بوجه عام: فكان الدخول في متاهات الخصوصية<sup>(1)</sup> على مستوى النظر مدخلاً مناسباً للفكر السلفي الذي بقي كامناً ومتأهباً طوال الفترة الماضية. ولقد عبّرت الكتابات والنقاشات حول «الاستشراق» و«الاستشراق المعكوس»، ذروة الاستقطاب الفكري الثنائي؛ لقد هيأت هذه المناقشات حول «الفكر الوافد» و«الفكر الدخيل»، الأرضية الأولى والأساس النظري لهيمنة ثقافية جديدة، شكّل «الافتتاح» بالمعنى السيامي نقطة الفصل بالنسبة إليها؛ وبدت شروط القبول والممانعة تحدّد بناءً على مفهومي السلب والإيجاب بالنسبة لهذا الانفتاح، وبدت عناصر الصورة القديمة التي سادت فيها الرؤى الثقافية المتعددة تنفك تدريجياً ليُعاد تجميعها من جديد حول صورة أخرى واستقطاب جديد.

إن هذه الصورة التي رست عليها التحوّلات الثقافية والإيديولوجية الراهنة، تستلزم إعادة النظر في السؤال الأساسي الذي كان في أساس المشروع النهضوي العربي. هذا السؤال الذي يجد مرجعيته في علوم الغرب وتقنياته وتقنّعه المجتمعي... فما العمل إزاء ذلك وأين الطريق؟

(1) حول هذه النقطة أنظر:

- إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، دار سوي، باريس، 1978.  
- مقالات وجيه كوتراني ورضوان السيد، في جريدة «السمير البيروتية»، تاريخ 79/3/6 و1979/11/2. ورّد صادق جلال العظم عليها في كتابه: الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحداثة، بيروت، 1986.

إنَّ التساؤل الأولي الذي يتبادر إلى الذهن، هو علاقة المعارف السائدة بينية السلطة، هل هي علاقة جدلية كما تدَّعي هذه السلطات لتبرير مشروعيتها السياسية، وهذا يقودنا بالدرجة الأولى إلى تحديد المرجعية النظرية أو النموذج النظري الذي استوحته السلطة السياسية في الوطن العربي، ونقصد بذلك مشروع الدولة الحديثة ومدى تجذُّر هذا المشروع داخل البنية الاجتماعية العربية؛ أم هي علاقة تناقض، يجد مرجعيته في مجموع المعارف التي تشكل الخلفية الثقافية للشعب العربي، أي الخصوصية القومية، ويؤدي بالتالي إلى إعادة النظر في كل الطروحات النظرية التي اتكأت عليها التيارات السياسية في الوطن العربي.

ربما قادنا هذا السؤال إلى استقصاء حقيقي لطبيعة العلاقة القائمة بين السلطة في بنيتها النظرية التي تجد مرجعيتها في ثقافة الغرب وعلومه، وما بين التطبيق الذي يجد في البعد الثقافي مجالاً رحباً للإلتفاف على المفاهيم التي سادت الفكر السياسي عقوداً من الزمن، والتي لا تجد لها صدقاً في ثقافتنا الممتدة تاريخياً.

إنَّ الوقوف أمام المفاهيم يتيح لنا إعادة الاعتبار للخصوصية، ولكن ليس باعتبارها مفهوماً نظرياً يعارض التاريخي، بل كبنية محسوسة غايتها امتلاك الوقائع وتحويلها (جورج لايبكا)، وهذا الامتلاك والتحويل هو الذي يمنح البُعد الثقافي أهميته في التاريخ؛ فالتغيير الاجتماعي الذي يتم في مرحلة تاريخية محدَّدة، يُنتج بالضرورة الحاجة إلى التغيير في مجال الفكر، فإذا لم تستطع القوى الاجتماعية إنجاز هذه المهمة، أدَّى ذلك إلى تاويلات شكلية وتبسيطية. وتقدِّم دولة محمد علي، كما يقول سمير أمين، مثلاً صارخاً على ذلك، حيث أدَّى الفصل بين عملية التحديث التي استوحت نماذج التقدُّم الغربية وبين المراجعة في ميدان الأفكار، أدَّى هذا الفصل إلى قيام تصالُحية وسطية أَلقت الحيار على «إسلام محافظ معتدل، أي تاويل مُتَّسم بالشكلية، أكثر منه قادر على مواجهة التحدي»<sup>(1)</sup>. فكان أن اصطدمت جميع التاويلات النهضوية بإشكالية الدين،

(1) لمزيد من التفاصيل: أنظر: سمير أمين: «البُعد الثقافي لمشكلة التنمية»، مجلة الفكر العربي، العدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.



بالرغم من كافة المحاولات التي بدأتها النهضة، وخاصةً بالنسبة إلى إعادة النظر الاجتماعية في شؤون المجتمع. فالتشديد على أثر البنية الاجتماعية في الوعي الحضاري، لا يُستمر في الاتجاه الصحيح؛ فيستجيب بسهولة فائقة أنه ليس من علاقة مباشرة بين السيامي والاجتماعي من جهة والفكري من جهة ثانية، وينتج النظر إلى الفصل ما بين الظاهرات.

## 2 - في المنهج

أما لماذا حصل ذلك؟ فإننا لن نكرّر المقولات التي نعيد إشكاليات النهضة إلى المجال التاريخي المحاصر بآليات الهيمنة الاستعمارية، مما يرتب محدودية للأفق والآفاق التي أنتجت عودة للأصول لا تتفق مع مقتضيات التقدم الاجتماعي.

فالممانعة النظرية كانت أمراً لا بد منه في ظلّ «الإيمانية الانتقائية»، التي كانت القوى الاجتماعية تلجأ إليها كلما بدا ذلك متطابقاً مع مصالحها السياسية، أما القبول فكان يقع فقط في الميدان التطبيقي الذي يسمح بتثبيت السلطة وتشديد قبضتها في المستويات كافة، وخاصةً في المستويات السياسية والاجتماعية.

فالتيّار الغالب، يلجأ في كلّ مرة إلى ابتداع مشكلات خاصة هي بمثابة مواقع فكرية يتمّ تحديدها مرحلياً، غير أنّ التمرّحّل لا يتمّ بفعل تطوّر داخلي في المعرفة التاريخية التي يكتنّزها هذا التيار، أي في معرفة هذا التيار بالماضي وتعرّفه عليه، بل بفعل تطوّر يحصل في مكان آخر، أي في الاتجاهات المغلوطة على أمرها، والتي تلجأ إلى سلاح الماضي نفسه بحثاً عن أوجه جديدة في هذا الماضي.

فهل يكون الفصل الذي أحدثه الفكر القومي ما بين عمليّات التحديث وبين المراجعة الجذرية في ميدان الفكر، مسؤولاً عما حصل بعد ذلك؟

2 - 1- لم تكن صدمة هزيمة 1967 بأقلّ من الصدمة التي أحدثتها هزيمة أحمد عرابي (1841 - 1911). وإذا كانت الهزيمة لم تؤدّ إلى احتلال أجنبي لمصر كما

حدث سنة 1882، إلا أن النتائج السياسية كانت متائلة. فالاختراق السياسي الذي أحدثته الإمبريالية في جسد مصر، أدى إلى اختراقات عدة في المستويات الأخرى، فاهتزت البنى الاجتماعية العربية بدرجات مختلفة، مما أدى إلى خلط الأوراق من جديد داخل التيارات السياسية كافة، وبدت التغيرات الأساسية التي حدثت في مستوى القيادة السياسية للوطن العربي، نتيجة ليست بعيدة عن الحدث؛ أما إعادة النظر التي تمت في مستوى الخطاب فكانت رجعاً للهزيمة، فلم تتم في اتجاه تثبيت التيار الراديكالي، بل في إعادة الاعتبار للواقعية السياسية التي تسمح بترتيب التراجعات في المستويات الاقتصادية والسياسية. ولا يفهم التراجع هنا إلا في علاقته بالخطاب الراديكالي الذي كان يضع في سلم أولوياته قضايا التحرير والتقدم والمعاصرة. ومن الطبيعي أن تثير هذه الحركة التسارعة الجدل حول مفهومي الأصالة والمعاصرة، ولكنه لم يكن جدلاً إيجابياً فقط، تستثيره الحجة التي اتسمت بها هذه التراجعات، بل إن السلبية التي رافقت النقاش اتخذت معنى العودة إلى الذات والبحث عن الهوية، فأصبحت المعاصرة هي الانسحاب نحو أصالة نجد مرجعيتها في العصور الذهبية للدولة العربية للإسلام.

ونستطيع رسم حركة الجدل هذه في اتجاهين متناقضين، نعتبرهما ثمرة للهزيمة التي مُني بها المشروع القومي التحديثي: (١) - اتجاه تفتتي، كان تعبيراً مباشراً عن الهزيمة، تتجلى تعبيراته الأساسية في الانفكاك عن المشروع القومي المتأسس حول الإيديولوجيا القومية بشكل رئيسي، والذي تمثله الناصرية وحزب البعث العربي الاشتراكي. (٢) - واتجاه آخر تجميعي<sup>(١)</sup>، كان بشكل أساسي ترتيباً للشكوك الذي نتج عن الهزيمة، حول محور أساسي كان دائماً كامناً في الثقافة العربية، هو المحور السلفي. ولكن الحركة في الاتجاهين لم تكن سهلة، فالأفكار التحديثية التي رافقت النهوض القومي منذ بدايات القرن، رسمت لغة عصرية ومفاهيم حديثة، جعلت المسافة ما بين التيارين ضيقة للغاية. أكان ذلك في

(١) ولا نقول توحيدي لأنه قائم على الإفادة من التفتت الحاصل في المشروع القومي والانفكاك عنه.

مستوى الخطاب المُعلن أو في مستوى المشروع السياسي<sup>(1)</sup>. ولكن حركة التفتيت والتجميع أعادت القسمة الثنائية التي رافقت بدايات عصر النهضة في القرن التاسع عشر إلى الواجهة من جديد، بعد أن كانت التعددية السياسية والفكرية قد سيطرت فترة طويلة من الزمن، وبدت الحركة الفكرية في ثنائية واضحة تضمّ تيارين كبيرين:

- التيار التحديثي: ونسميه تحديثياً تحجُّباً لاستخدام كلمة راديكالي، لأنه يضمّ بين صفوفه الليبراليين الذين كانوا إلى زمن قريب في عداوة بالغ للمشروع القومي الراديكالي وروافده؛ بالطبع تشكل الأحزاب الشيوعية العربية محوراً رئيسياً إلى جانب القوميين والتكنوقراط.

ونستطيع أن نوجز رؤية هذا التيار بأنماطاته التحديثية، مع ما تحمل هذه الكلمة من اختلاف في منهج البحث، والتي تجعل من هذا التيار تركيبياً مرحلياً لأنماطاته اليسار الراديكالي، واليمين الليبرالي الذي يجد في التقدّم الغربي مقياساً للحضارة والعصرية. (وسنعود فيما بعد لتفصيل الرؤى الثقافية المختلفة، لعناصر هذا التيار).

- التيار الأصولي: ونسميه أصولياً وليس سلفياً، لأنّ مفكّري هذا التيار ردّوا على التحديثات الحاضرة بالعودة إلى الذات، ولكنهم ليسوا مع تقليد السلف، لأنهم كما سنرى، يحاولون الاستفادة من المناهج واللغة التي طوّرتها العلوم الإنسانية، وسيتمّ ذلك بتأثيرات إيديولوجية مختلفة رافقت انضمام مجموعات قومية وليبرالية وأيضاً ماركسية إلى صفوفهم.

2-2 - ونستطيع أن نصف التيار الأول بالسلب، بمعنى أنّ هذا التيار الذي اعتبر مسؤولاً عن الهزيمة، لم يُعدّ فاعلاً بالقدر الكافي الذي يسمح له الالتفاف على هذه الهزيمة، ويمنع عنه الانهيارات التي حصلت على مستوياته كافة: مستوى التطبيق، حيث أدّت المآزق التنموية إلى تراجعات كثيرة في مستوى

---

(1) نستطيع أن نذكر، وبسرعة، الدعوة إلى إقامة «جمهورية» إسلامية، مع ما يجعل ذلك من دلالة، لجهة عدم الاستطاعة المطلقة لتجاوز المنجزات الحديثة، تقنية كانت أو مؤسسات.

الخيارات الاقتصادية ومهدت لسياسة «الانفتاح» الحالية. وفي مستوى النظر، حيث شكّل الخطاب السياسي مرجعاً أساسياً لنقد المرحلة، لأنّه في تناقضه الداخلي وتناقضاته الخارجية، أحدث فصلاً تعسفياً بين المعرفة وتطبيقاتها العملية: السبارة وليس علم الميكانيك، الطب وليس العلوم الطّبيّة، ويشكل رئيسي قراءاته للعلم بمعنى التطبيقات التّقنيّة والعملية، لا بمعنى النظرية ومناهج العلوم.

ولقد تجلّت هذه الانهيارات في الانقسامات التي حدثت داخل الأحزاب التي شكّلت هذا التيار: الأحزاب الشيوعية. (انفكك الحزب الشيوعي اللبناني عن الحزب الشيوعي السوري، انشقاق حزب البعث الاشتراكي، الانشقاقات داخل الحزب الشيوعي المصري). أما الأحزاب القومية، التي كانت في موقع السلطة، فقد أدّت الانقسامات التي أحدثت في جسدّها محاور سياسية حادّة العداء، إلى تشوهات أساسية في مناهج الصراع الاجتماعيّة والسياسية<sup>(1)</sup>.

أمّا التيار الثاني فننتهه بالإيجاب، ليس قياساً على الأهداف، بل قياساً على الحركة، لأنّ هزيمة المشروع التحديثي، هي التي سمحت بتجميع صفوفه التي كانت الحركة القومية والعلمانية الموالية لشؤون الدولة ما بعد الاستقلال السياسي قد بعثتها، وقد أفاد هذا التيار من التفتت الذي أصاب التيار الراديكالي، فعذت صفوفه أعداد كبيرة من المثقفين الذين انفكّوا عن هذا التيار، حاملين معهم مناهجهم في البحث، وإعدادهم المعرفي المرتكز إلى العلوم الحديثة.

إن هذه الصورة المختصرة للواقع الثقافي الراهن، لا تشكّل مرجعاً نظرياً يستطيع أن يفسر عمل الحراك الثقافي الذي تم داخل البنى المجتمعية العربية، فالإزاحة الثقافية التي كانت شكلاً مميزاً لهذا الحراك، ارتكزت في رأينا على قضيتين رئيسيتين:

الانقطاع المكاني والنفسي للمجموعات البشرية - الريفية، التي زحفت نحو

(1) سنعود إلى ذلك بالتفصيل عند الحديث عن الرؤيا الثقافية لهذا التيار، حيث استندت المجموعات المثقّكة عن المشروع الراديكالي إلى إبراز المئات المنهجية في الواقعية السياسية المتّبعة من قِبل التيار الراديكالي نفسه.

المدينة<sup>(1)</sup> كنتاج حتمية لطرح التنمية «الموسعة»، والمركزية التي اعتمدتها الدول الحديثة في الوطن العربي، وحاجة هذه المجموعات إلى تنظيم يحل محل العشيرة الطائفية....

- تبلور الوعي الاجتماعي والسياسي الناشئ عن تطور التعليم ومستوى المعيشة، الذي اضطلعت بدور تقديمي به الدول الاستقلالية الحديثة. إن هذين العنصرين كانا في أساس نمو الأحزاب خاصة الراديكالية منها، وهي نفسها العناصر التي تستعمل في اتجاه الحراك الثقافي، أي ستكون أساساً في عملية الانزياح التي مارسها المثقفون نحو «الأصولية»: ربما يفسر هذا الموضوع، إلى حد معنى الهزيمة الإيديولوجية للأحزاب الراديكالية ومعنى الانقسام والتفتت في داخلها<sup>(2)</sup>.

من جهة أخرى، كان لهذه العناصر أثر بالغ في إعادة تركيب المشروع الأصولي. فالذاكرة الشعبية لا تزال حافلة بكل أنواع الصور التي يميلها التاريخ المروي والمكتوب للدولة الإسلامية وخصوصية هذه الدولة وعظمتها.

فالعلاقة بين الوحدة والتفتت تماماً كالعلاقة بين الداخل والخارج، هي علاقة آليات ونتائج<sup>(3)</sup> ويتم التعامل مع الآليات ضمن جدليات الوحدة والتفتت، فالعوامل نفسها التي تنتج التفتت تستفز الوحدة، فاللعب على العوامل الداخلية في استنفار آليات التفتت مثلاً يوظف الواقع المتناقض والفساد ليولد أيضاً بدائل تجد مرجعيتها في الذات والهوية، ويدعم القبول الواسع لهذه البدائل وجود خطر خارجي لا تستطيع السلطة القائمة مواجهته بنجاح.

- 
- (1) لمزيد من التوضيح حول هذه النقطة أنظر: فؤاد إسحق الحوري: «إمامة الشهيد وإمامة البطل، دار الرئيس، لندن، 1986، حيث يعتبر فؤاد الحوري أن هذا التيار وجد مكاناً له داخل الأقليات والطوائف في الوطن العربي، وأن هذه الطوائف والأقليات هي في الأساس مجموعات ريفية مهجرة نحو المدن.
  - (2) أنظر: خير الدين حبيب وآخرون: مستقبل الأمة العربية - «التحديات والتهديدات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، الفصل الأول.
  - (3) المصدر نفسه، الفصل الأول.

### 3- الرؤى الثقافية الراهنة في الوطن العربي

بادئ ذي بدء، يمكن القول بأن هناك ارتباطاً واضحاً بين التقنيات الإجرائية وما يمكن رصد من رؤى فكرية للمجموعات المختلفة التي تنضوي تحت هذا التيار أو ذاك، لأن العودة إلى الخصوصية كمنهج للتمايز وعلاقة هذه الخصوصية بالعالمية هي التي ستحدد الموقف من الغرب، وتساعد في بلورة الاتجاه النظري للتيارات الثقافية، بناء على مفهومي السلب والإيجاب، والتفتيت والتجميع، نستطيع أن نرصد الحركة الثقافية الراهنة في تيارين رئيسين:

3-1- التيار التقليدي: ونعني به المجموعة التركيبية التي تعتبر أن مفهوم الخصوصية أو الأصالة قائم على ثوابت في الدين والثقافة والتاريخ، وهي تتضمن آلية ذاتية تعيد إنتاج نفسها كلما بدا ذلك ضرورياً، زمانها أبدي، ونواتها تتحد مع المقدس وتبتدىء في دورات زمانية تجدد مركزاتها في الحديث والسنة<sup>(1)</sup>. إلا أن هذا المضمون قد تعدّل في واقعه التطبيقي؛ فلقد أظهرت الممارسة السياسية بشكل واضح خضوع هذه الخصوصية للمهمنة العالمية، أكان ذلك على مستوى المفاهيم حيث تأخذ هذه المفاهيم دلالات عصرية تتجاوز الخصوصية المطلقة، أم على مستوى التطبيق الاجتماعي حيث الاستعارة من الخارج والاعتداد عليه كانت ذات دلالة أكبر وأعظم<sup>(2)</sup>.

هكذا تبدو الخصوصية في أساسها النظري هي المفهوم الأساسي الذي تبلور حوله مجموعة من الإشكاليات التي تختصر تعددية وهامشية الفعل الثقافي لهذا

---

(1) أنظر: فهمي جدعان: مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

(2) وسيظهر ذلك واضحاً في الدعوة إلى الانفلاق على الذات والعودة إلى الخصوصية العربية تدريجياً وإلى القطع مع الغرب: وتجل هذه الدعوة في النقاش الذي حصل حول كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق». لمزيد من التفاصيل: صادق جلال العظم في كتابه «الاستشراق والاستشراق المعكوس»، مصدر سابق، ورد على رضوان السيد، ووجيه كوشري، مصدر مذكور سابقاً؛ أيضاً مهدي عامل في كتاب: هل الشرق القلب والعقل الغرب، دار القاربي، بيروت، 1986؛ وكذلك سمير أمين في نقاشه المركزية الأوروبية. (أنظر: أزمة المجتمع العربي، ما بعد الرأسمالية، دار المستقبل العربي، القاهرة 1980). ربما كانت مجموعة المفاهيم التي يرتكز إليها المشروع السياسي للخميني خير دليل على ذلك.

التيار في مواجهة مفهوم التقدم. فهذا التيار، كما سنرى، عاجز عن إنتاج تماسك نظري محدد الهوية. ففي مقابل الخاص القومي هناك الخاص الديني، والخاص الديني يتعدى الخاص القومي ويناقضه، والخاص القومي ينفك عن الخاص الديني ويصبح خصوصية من نوع آخر، هي في نهاية التحليل صياغة لانحياز التطور التاريخي، فيحاول الموازنة بين الأصالة باعتبارها الخاص المتمركز في الجغرافيا والتاريخ، وما بين المعاصرة التي ترمي إلى الانصياع للقوانين العامة والعالمية. وفي هذه النقطة الأخيرة، يحتل مفهوم السلطة السياسية والدولة موقعاً مركزياً في الاختلاف النظري ما بين هذه المجموعات (جمهورية - خلافة - ملك...).

2-3 - أما التيار الآخر، «التحديثي»، فهو الذي يتمحور حول مفهوم المعاصرة، الذي يعتبر أن المعاصرة تستلزم بالضرورة الخروج من الذات والخصوصية المزمّنة نحو العالمية على قاعدة الانفتاح نحو الخارج.

ويستفيد هذا التيار من التراكم التاريخي الذي أسسه التيار الراديكالي الرسمي، والتيار القومي حول مجموعة من المفاهيم الأساسية التي تجد مرجعيتها في عصر الأنوار الأوروبي وتتخذ من التقدم الغربي نموذجاً لها، غير أن المجموعات التركيبية<sup>(1)</sup> وروافد هذا التيار تتباين في المناهج المستخدمة، هذه المناهج التي تنعكس في التطبيقات السياسية وفي التحالفات المرحلية لهذه المجموعات.

ولا يمكن فهم المسار التراجعي لهذا التيار إلا في علاقته بالعالمية، لأن الانكسار كان يترافق دائماً مع انهزام النموذج، والذي كان دائماً يجد مرتكزه الأساسي في النظريات العالمية.

هكذا نستطيع فهم الخط الانحداري للمشروع القومي، وأيضاً المشروع الماركسي وخط انحداره، والمشروع الليبرالي وخط انحداره، لأن استشارة الخصوصية تتم دائماً في لحظات الفضل والتراجع، أما الانتصار والصعود فكان

(1) سنحاول تفصيل الرؤى الثقافية للمجموعات التركيبية لكل من التيارين في الأقسام التالية.

يترافق مع سيادة القوانين العامة التي تسير في ركاب العالمية.

وليست العالمية هنا، أكان ذلك بالنسبة للتيار التقليدي أو التيار التحديثي، إلا العالمية الرأسمالية، هكذا يكتسب مفهوم الانفتاح بُعداً سياسياً محدداً؛ فهو بالتحديد إعادة الاعتبار للعالمية الرأسمالية، أي إعادة إنتاج الرأسمالية العالمية في الوطن العربي.

#### 4 - محاولة في تحديد التيارات الفكرية

هل يقود كل ما سبق إلى تحديد التيارات الفكرية المختلفة التي تبث في المشكلة؟

لا شك في أن الملاحظة التجريبية الوصفية تقودنا إلى تحديد إجرائي للإشكالية المركزية التي تتمحور حول ثنائية محددة، ظلت منذ عصر النهضة ولا تزال تشكّل محوراً لانقسام الرؤى التي كانت تعبيراً عن الاستقطاب الاجتماعي، الذي يصبح حاداً بقدر ما تفقد السلطة معناها الواسع قدرتها على التكيف مع مقتضيات التغير الاجتماعي، فالأصالة والمعاصرة، الذات والآخر، الأصل والدخيل، أزمة الهوية، ليست سوى تجليات لازمة التكيف<sup>(1)</sup> الاجتماعي، الذي نتج عن فشل مشروع السلطة الوطنية<sup>(2)</sup> في الوطن العربي. فالاستقراء الوصفي للمفكرين الذين ينتمون إلى هذا التيار أو ذاك، يصبح ممكناً عندما ينزاح النقاش من الزاوية التاريخية التي ترتبط بالذات والهوية، نحو مستوى من النفاذ النقدي الذي يتركز على هذا الخطاب وقدرته على التوفيق ما بين الرغبة في المعاصرة وما بين الأصالة، أي كشف الحجاب ما بين المروي والمكتون في الخطاب عنه، فسياسة الانفتاح التي ترافق مع تزايد الدعوة إلى الأصالة تشكّل مثلاً صادقاً على التناقض الحاصل ما بين المروي والمكتون، لأن سيادة الكمبرادورية التي هي ناتج ضمني لجهود الانفتاح تتم بعلاقة طردية مع فقدان

(1) حول هذه النقطة يراجع سمير أمين في مقابله مع مجلة الوحدة العربية - العدد 47/46 السنة 1990.

(2) سمير أمين: "نقد الدولة الوطنية"، مركز البحوث العربية، القاهرة، 1992.



الخصوصيات. وستتيح المتابعة النقدية لهذه التيارات ملاحقة الرؤية الثقافية وخصوصياتها المرحلية دون الوقوع في الامتثال النقدي الذي يحاول الخطاب التقليدي اعتياده وتعميمه.

هل يؤدي ذلك إلى إجابات جديدة؟

إن المتابعة النقدية لهذه التيارات ستتيح أمرين متناقضين ومتراپطين:

الأول، هو هيمنة النظرة الثقافية التي تعتبر مفهوم الخصوصية مفهوماً مركزياً يقوم على ثبات العناصر التي تتعدى مراحل التطور التاريخي فيصبح الأمر محسوماً، ثبات الدين، ثبات في الثقافة.

والثاني، هو «الانحراف الثقافي»، كما يقول سمير أمين، وهو سيادة مسلّمة مزعومة تدّعي أن هناك عناصر ثقافية ثابتة تمثّل نواة صلبة في المجتمع لدرجة أنها تحكم في مصائر التطور، فهي التي تفتح احتمالات وتستبقي احتمالات أخرى؛ ولا يخرج هذا الموقف، عن مبدأ القبول والرفض الذي حكم اتجاهات النهضة منذ بدايات القرن التاسع عشر، فهو من جهة قبول المركزية الأوروبية أي انقسام العالم كما عممته المركزية الأوروبية والفكر الاستشراقي الرأسمالي، أي الشرق الروحاني والغرب العقلاني. وبالتالي رفض الغرب باعتباره جزءاً من العالمية وليس رفض العالمية كلها، أي الانصياع للتشويه الثقافي الذي ينتج التفوق الغربي والتفوق داخل نسج الشرنقة الروحانية. إن المعضل ما بين الخصوصية والعالمية هو الذي سيحدد الإجابات، على أن الردّ الحقيقي يبقى، كما سنرى لاحقاً، رهناً بتطور المضمون النظري للتيارات الثقافية السائدة الذي سيتأثر بكل المحمول التاريخي من جهة، ومن جهة أخرى، بما طرأ من تحول اجتماعي كان إلى حد كبير صدى للتحولات الاقتصادية والاجتماعية العالمية والمحلية.



## **القم الثاني**

# **التيار التحديثي**





General Organization of the Alexandria Library (GOAL)  
*Alexandria, Egypt*

## 1 - الأسس الإستيمولوجية

1 - نسميه تحديثياً تجنباً لاستخدام كلمة راديكالي، لأنه يضم بين صفوفه الليبراليين الذين كانوا إلى عهد قريب في عداد كبير للراديكالية بما تتضمنه من معانٍ يسارية تؤمن بالتغيير عن طريق الثورة، بينما يؤمن الليبراليون الكلاسيكيون بنظرية «اللاحاق» التي تمجد جذورها في النظريات الرأسمالية حول التطور التدريجي ضمن أفق التطور الرأسمالي، كما أن القوميون يعتبرون ضمن التيار، وهم بدورهم يرفضون صفة الراديكالية باعتبار الراديكالية ظلت لصيقة بالفكر الماركسي ومتفرعاته، ولكن ما يجمع بين هؤلاء، بالإضافة إلى الأهداف، مجموعة الأساليب والمناهج التي تتركز في الغرب، باعتبار أن معيار التقدم كان وظل قائماً في هذا الغرب دون التفريق ما بين الغرب الرأسمالي أو الغرب الشيوعي.

وتبقى المجموعة التركيبية الأخرى التي كانت إحدى ثوابت هذا التيار الرئيسة على امتداد الثلاثين عاماً الماضية، وهي التي انتمت بشكل أو بآخر إلى الماركسية، أكان ذلك على مستوى التقنيات المنهجية أم في مستويات النظر، وقد رفدت هذه المجموعة التيار التحديثي بشكل رئيسي في الستينات حيث تركزت بصماتها على توجهات هذا التيار، كما أنها أثرت تأثيراً كبيراً في مناهج البحث

ومستويات التحليل عند أكثر مجموعات تطرفاً نحو اليمين، أي الليبراليين والقوميين.

وإذا كانت هذه المجموعة كما غيرها من مجموعات هذا التيار ليست متسقة ولا تتمتع بتناسك داخلي يُؤهلها للسيطرة، إلا أنها وتبعاً للقراءة اللاحقة التي سنوردها عن الكتاب والباحثين الذين يمثلونها<sup>(1)</sup>، تميزت عن غيرها بكونها حافظت على قضيتين رئيسيتين: أولاًها، رؤيتها لمسألة المعاصرة والتحديث، واعتبار هذا الموضوع لا ينضوي تحت لواء الخصوصية فقط، بل إنه يخضع بالضرورة لبعد آخر هو منه كالجذيرة في بحر كبير، أي البعد العالمي، وذلك في مستويات التطور الاقتصادي من جهة أولى وفي المستويات الاجتماعية والسياسية والثقافية المتأخرة منها.

والقضية الثانية هي الاعتقاد الراسخ بأن الماركسية لا تزال هي المنهج الصالح لتحليل المجتمعات، ولا تزال تقدم بديلاً مؤقتاً لمسألة التخلف البنيوي للمجتمعات السابقة على الرأسمالية، كما أنها تقدم الحل لمستويات التناقض في المجتمعات الرأسمالية الحديثة. ولا ترتبط تسمية هذا التيار بتحديدات نظرية لفهم الحداثة، بل هي أيضاً ناتج الأهداف المعلنة للمجموعات التركيبية لهذا التيار، أي لزاوية الرؤية التي تنظر منها هذه المجموعات لمسائل التغير والتقدم، على أن ذلك لا يطل بالطبع مناهج البحث والتقنيات المستخدمة من قبل هذه المجموعات، لأن المناهج والتقنيات ترتبط ارتباطاً مباشراً بالمرجعية النظرية، والتي تتجلى بوضوح في الاختيارات السياسية لهذه المجموعات.

ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن هذا التقسيم الإجرائي الذي يلحق مجموعة ما بهذا التيار أو ذاك، يعتمد بالدرجة الأولى على مراقبة الاتجاه العام الذي يحكم مسار تطور الرؤية النظرية لدى هذا أو ذاك: وهذا الشرط يجعل من هذا التيار تركيئاً مرحلياً لاتجاهات اليسار محكوم بشرطين اثنين: الأول، الظروف التاريخية الراهنة بما تتضمنه من تغيرات بنيوية لحقت بالبنى الاجتماعية العربية ما بعد السبعينات، وبخاصة التمدد الواسع للفئات الوسطى، والذي أرسى دعائمه

(1) أدونيس - عبدالله العروي - سمير أمين - مهدي علم...

مؤسسات الدولة الحديثة. والثاني، يرتبط بمدى تطور منظومات الأفكار المرجعية لهذه المجموعات على المستوى الحالي.

إن هذين الشرطين، في ترابطهما الجدلي، قد ساهما في تعديل الرؤى الثقافية في الوطن العربي. فالظروف التاريخية التي ساهمت في تفتيت المشروع القومي، هي نفسها التي ساعدت في خلخلة البنى الاجتماعية والفكرية على امتداد الساحة العربية. فهزيمة حزيران 1967، كُرسَت الاختراقات العديدة في جسد المشروع القومي الذي حملت لواءه الأحزاب القومية منذ الخمسينات، وأدت هذه الاختراقات إلى تمزيق الأوهام المتعددة حول مسألة الاستقلال الاقتصادي الموازي، وأعادت خلط الأوراق من جديد داخل التيارات السياسية كتعبير عن الهزة العنيفة التي ضربت البنى الاجتماعية على مستوياتها كافة. فكانت الأسئلة الكثيرة حول الهزيمة، أسبابها ونتائجها، مدخلاً لإعادة النظر الفعلية عند الأحزاب كافة، كما طفت على السطح دعوات السلفية التي وجدت تعبيراتها في حركات الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، ودعوات أقصى اليسار، وحيث سادت الشعارات الشعبية التي تدعو إلى الكفاح المسلح وحرب التحرير الشاملة، ووجدت تعبيراتها أيضاً في الانشقاقات والانقسامات داخل الأحزاب وفي صفوف التيار الراديكالي، وبدت التغيرات في مستوى القيادة السياسية للأنظمة العربية وكأنها استجابة فعلية لهذه الدعوات وفي علاقة عضوية مع الحدث / الهزيمة: تغيير القيادة السياسية في سوريا، في العراق، في ليبيا، في مصر نفسها بعد عبدالناصر. أما إعادة النظر التي تمت في مستوى الخطاب فلم تكن باتجاه تثبيت التيار الراديكالي، وإنما كانت رجعاً للهزيمة. فقد توافقت مع الهجوم الذي قادته قوى اليمين المحافظ والمعتدل باتجاه إعادة الاعتبار للخصوصية والواقعية السياسية، التي تسمح بترتيب التراجعات في المستويات الاقتصادية والسياسية، ولا يفهم التراجع هذا إلا في علاقته بالخطاب القومي الراديكالي والسياسي والاجتماعي والثقافي.

وهكذا لم يستطع التيار القومي الراديكالي، الذي فرض هيمنته منذ الخمسينات والذي اعتبر مسؤولاً عن الهزيمة، الاحتفاظ بتناسكه الداخلي فبرزت الانشقاقات داخل صفوفه، وكانت هذه الانشقاقات تعبيراً عملياً عن المشكلات

النظرية التي كان هذا التيار يحاول إخفاءها عبر شعارات إيديولوجية شعبية تضع الذات في مواجهة الآخر على الدوام.

أما على مستوى الرؤى الثقافية، فقد شكّلت «الإزاحة الثقافية» منهجاً للمفكرين المنتمين إلى هذا التيار، وبدت الحركة في الاتجاهات المتناقضة سلوكاً معلناً تبرره التراجعات والالتزامات المتكررة، التي لحقت بالمشروع الراديكالي التغيير في الوطن العربي.

وليست السلبية التي نعتنا بها هذا التيار في مقدمتنا، سوى وصف لحركة التراجع عن الفعل التي مارسها هذا التيار في مستوى خياراته كلها، النظرية منها والسياسية، ويتجلى هذا التخلي عن الفعل، برأينا، في مستويين:

الأول، مستوى الخطاب، أي مستويات التحليل النظرية التي أعادت ترتيب أولوياتها تبعاً للحظة التاريخية في بعدها السياسي بما تعنيه من فشل أو نجاح.

هكذا برزت دعوات أسلمة الخطاب القومي عن طريق دمج القومية بالإسلام وعدم الفصل بينهما، كما برزت أيضاً دعوات تدعو إلى يسارية متطرفة في العمل الشعبي وفي إنهاء الانتفاضة النخبوية المسيطرة.

أما المستوى الثاني، فهو مستوى الانتهاء، فلقد أدت «الإزاحة الثقافية» الناتجة عن المستوى الأول، أي مستوى التحليل النظري، إلى إزاحة سياسية وتثبيت مسألة التجميع حول الخطاب الهوية الذي سمح بإعادة الاعتبار للتيار السلفي، وبالتالي ساهم في إعادة تجميع وتركيب مجموعات هذا التيار.

هكذا نستطيع أن نقيم موازنة سلبية بين لحظات تاريخية حاسمة في الوطن العربي (67، 75، 78، 82...) وما بين إعادة ترتيب الرؤى الثقافية الراحنة في الوطن العربي. إن ذلك يتيح لنا أن نقرأ الخطاب بعلاقته في التطور التاريخي، باعتبار أن هذه المحطات ليست سوى تكثيف لتطور الظروف والشروط التاريخية التي تنتج هذه اللحظات، ونستطيع انطلاقاً من ذلك أن نقرأ زمنياً هذا الخطاب. أما الملاحظة النقدية فسنتركها للتقييم النهائي معتبرين أن مهمتنا في هذا القسم من الدراسة هي رصد هذا التغير، الذي لحق بالخطاب النظري في



موازاة التغيرات السياسية التي أنتجتها ظروف التطور التاريخي المحلي والعالمي .

2- ولا يمكن لهذا التصنيف أن يستقيم، وأن يكون لهذا البحث من جدوى إذا عزلنا الظروف التاريخية المحلية عن التطورات التي شهدتها الساحة العالمية ما بعد السبعينات، ابتداءً من أزمت الطاقة والنظام النقدي العالمي، إلى التغير الظاهر في الاستراتيجية الإمبريالية العالمية. كما أن التغير النوعي الذي خضعت له الاتجاهات اليسارية في العالم، وما رافق ذلك من إعادة تقويم أساسية لمستويات التحليل في أبعادها المحلية والعالمية وما نتج عنها من إزاحات أساسية في مستويات التحالفات الأعمى، وانزلاق اليسار الأوروبي نحو الخصوصية التي تجلت في الممارسة العملية تجاه العالم الثالث بعد السبعينات، أدت إلى تدعيم منحى الخصوصية لدى الاتجاهات المتطرفة في الوطن العربي، الذي صعد من خطاب الهوية باتجاه رفض الآخر المتمثل في الغرب دون تمييز في جسد هذا الغرب أو توجهاته النظرية.

انطلاقاً من هذا الفهم، نستطيع أن نورد تصنيفاً مبدئياً للمجموعات التركيبية للتيار التحديثي .

أ - المجموعة الأولى، وهم الليبراليون الذين حافظوا على نقاشهم النظري، فاستمروا يعتبرون أن التغير رهن «باللحاق» بالغرب، ولكن هذا الغرب بالنسبة إليهم هو الغرب في صورته المجردة، ويمجد هؤلاء، كما أسلفنا سابقاً، مرجعيتهم في مبادئ «فلسفة الأنوار». ولكننا لن نتحدث عن هذه المجموعة نظراً لانعدام أثرها في الحياة الفكرية العربية في الوقت الراهن، وإن كانت قد رفدت بأفكارها التيارات الأخرى القومية على وجه الخصوص، وستوقف عند الذين اعتبروا أنفسهم امتداداً لليبرالية الكلاسيكية مع إضفاء نكهة الخصوصية على كتاباتهم، وقد عبر هؤلاء عن انتاباتهم إلى التيار الليبرالي عن طريق السلب، أي عبر رفضهم للاركسية باعتبارها ابتعاداً وانقطاعاً عن التاريخ الثقافي المحلي من جهة، ورفضهم للسلفية الدينية بمعناها المحافظ الرجعي من جهة أخرى.

هكذا يبدو أدونيس أحد رواد هذه المدرسة، لأنه أقام لنفسه هيكلًا خاصاً

مدعياً «حيادية» موهومة، على حد قول مهدي عامل<sup>(1)</sup>، ما بين التيارات المتناقضة التي سادت الساحة الثقافية ما بعد السبعينات، ومنرى أن هذه الحيادية مارست الإزاحة الثقافية في علاقة عضوية بالمحطات التاريخية الرئيسية.

ويكثر الكتاب المتسبون إلى هذه المجموعة، الذين «تخلوا» بشكل أو بآخر عن معتقداتهم الماركسية والقومية نحو موقف وسط يمارس النقد المزدوج لطرفي التناقض أو طرفي النزاع إذا صح التعبير، السلفيون من جهة، والماركسيون أو المتغربون من جهة أخرى، وتندرج أسماء كثيرة، ربما كان عبدالله العروي ممثلاً لها في كتاباته التي تجلّت فيها الانكسارات التاريخية، وأسئلة الهزيمة.

ب- أما المجموعة الثانية، فهي المرتبطة بشكل أو بآخر بالتيار القومي، وكانت تقدم نفسها باعتبارها التجلي الأمثل لمستويات التناقض ما بين العقل والنقل، أو ما بين الأصالة باعتبارها تعبيراً عن الهوية والخصوصية الثقافية التاريخية التي تركز إلى الدين الإسلامي، وما بين الحضارة الوافدة أو المعاصرة والتي تمثلها قيم الغرب بشقيه الرأسمالي والماركسي، وقد استوحت هذه المجموعة في تطورها النظري، مرجعيات نظرية مختلفة تبعاً للتطورات السياسية، فسيطر الفهم البرجوازي لمعاني القومية وتحديداتها النظرية (الحصري - البعث في بداياته)، ثم تجذّر هذا الفهم مع التأثيرات التي أحدثها الفكر الماركسي في هذه المجموعات (الناصرية - البعث). وإذا كانت الناصرية تتويجاً لمرحلة التطور الراديكالي للتيار القومي، فإن انقسامات حزب البعث الحادة ما بعد السبعينات مثلت التجلي الواضح للانكفاء الذي أصاب المشروع القومي الراديكالي.

أما المفكّرون الذين كانوا يسرون بمحاذاة هذه الأحزاب، وعلى يمينها القوميون الإسلاميون (حسن حنفي)، أو على يسارها القوميون الماركسيون (أنور عبد الملك)، فقد انكفأوا نحو مواقع عملية وتموضعوا في الجغرافيا الطبيعية بعيداً عن الهموم الأساسية التي تضمنتها القضية الثورية.

ج- المجموعة الثالثة، وهي التي يمثلها التيار الماركسي، هذه المجموعة هي

---

(1) أنظر: مهدي عامل في: نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت، 1989، حيث يوجه نقداً لاذعاً إلى المفكرين اليمينيين لهذا التيار.

التي وقع عليها فعل الانهزام، لأن هيمنة أنماط التحليل الماركسي التي غلب عليها التبسيط الشكلي، والتي سادت مع سيادة الفكر القومي وتشعباته الكثيرة، تعرّضت لهزة عنيفة نتيجة للهزائم السياسية المتكررة. وقد انعكست هذه الهزائم على مستوى الفكر، وتجلّت في موجة من التساؤلات حول مدى إخفاق هذا الفكر، وقصوره عن استيعاب التحولات السياسية المتلاحقة في الوطن العربي، ولم ينبجُ هذا التيار من إعادة طرح مسألة الهوية، والتساؤل حول مفهوم الخصوصية، ونتج عن ذلك نشوء اتجاهات عديدة داخل هذا التيار ما لبثت أن انفكت عنه نحو مواقع سابقة على هذا الفكر (أنور عبدالمالك)، أو مواقع موازية له (محمد عابد الجابري) ولكن ثوابت التيار الأساسية (أي المفكرون الشيوعيون)، الذين حافظوا على نقائهم النظري فكانت كتاباتهم تحلياً للمراحل التاريخية من حيث كونها تضمنت الأسئلة الأساسية التي واجبت المحطات التاريخية الرئيسية كما أسلفنا (مهدي عامل)، دون أن يؤدي ذلك إلى التخلي عن الإيمان بأن الماركسية لا تزال المنهج الصالح لتحليل المجتمعات، وإن كانت أعادت إلى الواجهة من جديد مسألة الخصوصية لا باعتبارها مفهوماً نظرياً يقابل العمومي ويناقضه، بل باعتبارها بُعداً رئيسياً لمستويات التحليل الاجتماعي (سمير أمين).

إننا إذ نلتزم بهذا التقسيم الإجرائي، الذي يبدو متعسفاً بعض الشيء، نعتبر أن الرؤى الثقافية الراهنة تعبر عن الاستقطاب الاجتماعي، الذي يصبح حاداً بقدر ما تفقد السلطة بمعناها الواسع قدرتها على التكيف مع معطيات التغير الاجتماعي.

فالأصالة والمعاصرة، والذات والآخر، والأصيل والدخيل وأزمة الهوية، ليست سوى تجليات لأزمة التكيف الاجتماعي، الذي نتج عن فشل مشروع السلطة الوطنية في الوطن العربي، كما يقول سميّر أمين.

إن هذا التقسيم إذ يحدد معالم الصورة التي يبدو عليها التيار التحديثي، يتيح لنا المتابعة النقدية لهذه التيارات وملاحقة الرؤى الثقافية وخصوصياتها المحلية، فالقراءة المتابعة للمفكرين الذين يتممون إلى هذا التيار أو ذاك، تتيح إزاحة

النقاش من الزاوية التاريخية المرتبطة بالذات والهوية، نحو مستوى من النقاد التقدي يتركز على بنية الخطاب وقدرته على التوفيق ما بين الرغبة في المعاصرة والتحديث وما بين الأصالة، أي كشف الحجاب ما بين المروي والمكتون في الخطاب نفسه وإزاحة اللثام عن الضمني، باعتباره هو الأساس النظري للخطاب في ظل التعسف والقمع وتقييد الحريات.

وقبل أن نبدأ نقاشنا لهذا التيار نود أن نؤكد على مسألتين:

1 - إننا لا نعتمد تحليل المحتوى بمعنى قراءة النصوص وتفسيرها على ضوء نظرية مقترحة، بل سنحاول تقديمها في علاقة موضوعية مع اللحظات التاريخية، أي علاقتها بالوقائع الفعلية على أرض الواقع.

2 - إن النصوص المختارة بما هي تعبير عن رؤية الكاتب النظرية، لا تختصر موقف الكاتب في هذه اللحظة التاريخية فقط، بل تتضمن إلى حد كبير مواقف هذه المجموعة أو تلك من الحدث التاريخي، باعتبار أن هذه النصوص هي تجليات نظرية لما تحتضنه القوى الاجتماعية الفعلية من آراء ومواقف. ولا ننبي هنا نظرية التهميش الثقافي التي تعلق عليها مآزق الثقافة، فالاختيار كان إلى حد كبير مسيئاً بقدرة الكاتب أو الباحث على تمثيل القوى الاجتماعية الفعلية في المجتمع، ولا يغيب عن الذهن إدراكنا لصعوبة التقسيم، فلا يمكن للنصوص المقترحة أو للكتاب الممثلين، أن يختصروا أو يمثلوا العلاقات المختلفة والكثيفة، داخل المجموعة الواحدة، ولكننا ندعي أن قياس الأدنى على الأعلى هو قياس مقبول ويمكن لتحقيق تصنيف إجرائي يسهل عملية الفرز ويساعد على تركيب عناصر الصورة الأولى. ولا بد من التذكير هنا أن هذه الدراسة تستهدف رصد الرؤى الثقافية في الوطن العربي ما بعد السبعينات، لذلك فإن النصوص المثلة ستكون في علاقة بالمحطات التاريخية، التي ابتدأت مع بداية الستينات إلى ما بعد هزيمة حزيران 1967، مروراً بالاجتياح الإسرائيلي 1982 وحتى الآن، وذلك باعتبار أن التاريخ الأول حدد معالم الانكسار للمشروع التحديثي، الذي سيطر منذ الاستقلال السياسي، وما سيتبع ذلك من

تفتت لهذا المشروع ولرؤيته النظرية كما أسلفنا. كما أن عام 1982 مثل قمة الاندفاع للمشروع المعاكس وهو المشروع التقليدي، وما تبع ذلك من صعود للفكر الأصولي وتبدد الرؤية النظرية التي سادت الفكر العربي المعاصر في الستينات. بالطبع، إن هذا التحليل أي ثنائية الانكسار/ والاندفاع، التفتت/ والتركيب لا تتم إلا في علاقتها بالتطورات العالمية التي دُعِمت الاتجاهات اليمينية في الوطن العربي.

3- كيف تبلورت الرؤيا النظرية الحالية لهذا التيار؟ عودة إلى التاريخ.

3-1- لم تكن سنوات الستينات عادية بالنسبة إلى الوطن العربي لا في مستوى الفعل السياسي، الذي شهد الانعطاف الكبير للخطاب السياسي العربي نحو اليسار، ولا في مستوى النص الثقافي حيث تجلّت في هذه النصوص دعوات العلمانية والليبرالية بأشكالها المختلفة، وكانت الدعوة إلى التحديث في اللغة والفكر والمناهج، مرافقة لكل دعوات التنمية المستقلة والعدالة الاجتماعية.

وفي ظل هذا المناخ الناهض في الفكر والسياسة والمنفتح على أفكار الغرب وأساليب كانت أم اشتراكية، وفي ظل هيمنة سياسية لمشروع التغيير والتحديث، نمت وترعرعت دعوات الحداثة مستفيدة من تراث عميق الجذور يمتد في كتابات الطهطاوي، وشبلي الشميل، وفرح أنطون، كما أنه يستند إلى مشروع سياسي تحديدي، أسس له نظرياً وفكرياً الأدياء والمفكرون أمثال علي عبدالرازق، وطه حسين، وسلامة موسى، ولطفي السيد، وساطع الحصري، ونجيب محفوظ وغيرهم.

هكذا ستحمل النصوص الثقافية سمات المرحلة وستكون الحداثة والتحديث هي الأكثر سطوعاً بين القضايا الفكرية التي ناقشنا المفكرين. أما خطط التنمية ومشاريع الإصلاح الزراعي، والتصنيع وتعميم التعليم، وتوسيع نشاطات الجامعات الوطنية واتساع القاعدة الطلابية والعالية وقضايا تحرير المرأة ودفعها إلى العمل، كل ذلك كان يتقاطع مع تغيّرات جذرية في طبيعة القوى الاجتماعية الفاعلة، ويعمل بالتالي على تنمية ثقافة الحداثة في داخل البنيان المجتمعي العربي.

3-2- ولم تكن هزيمة 1967 أيضاً هزيمة عادية، فقد أدت النتائج السياسية التي ترتبت عليها إلى اختراق المشروع القومي التحديثي في عدة مستويات: في المستوى الإيديولوجي، حيث بددت النتائج العسكرية كل الأوهام التي نسجتها هذه الإيديولوجيا حول مشروعها السياسي، فانكشفت أمام الجماهير عارية إلا من أخطائها، وبدت النجاحات القليلة في بعض الميادين دون وزن يذكر أمام الانكسار الهائل للقوى العسكرية والسياسية، ولم تنفع الكارسيما الشخصية لجمال عبدالناصر في تغطية مساحات الفشل الواسعة، والتي أحالت المشروع السياسي إلى ركام وجعلت الانهزام الإيديولوجي يتجاوز ويتخطى حدود الانهزام العسكري الفعلي.

أما في المستوى الاجتماعي والاقتصادي، فقد برزت إلى العلن طبقة التجار والمقاولين الكومبرادور (الطبقة الجديدة)<sup>(1)</sup> التي غمت في داخل التغيرات الاشتراكية المزعومة لسنوات الستين، وظهرت العلاقة العضوية ما بين الفشل في إنحاز التغيرات المطلوبة في الهيكل الاجتماعي وما بين الفشل في إنجاز خطط التنمية الاقتصادية، وأدى هذا الفشل إلى تصاعد حدة الاستقطاب الاجتماعي، وإلى تدهور الطبقة الوسطى وانكماش حجمها داخل البنيان المجتمعي العربي. على أن هذا الانكماش لم يكن عملاً جانبياً، إذ إنه كان نتيجة حتمية لسياسة الانفتاح التي أعادت ترتيب وتركيب البنى الاجتماعية تدريجياً، وبدت العلاقة العضوية ما بين الغلو في ما سمي بسياسة الانفتاح، أي التحول الكومبرادوري والاندماج في النظام العالمي، وما بين انهيار الطبقة الوسطى، مؤشراً على انكماش المشروع التحديثي وتراجعها، فالعلاقة ما بين المشروع التحديثي وما بين الطبقة الوسطى هي علاقة جدلية، فلقد شكّلت هذه الطبقة تاريخياً الحامل الاجتماعي للمشروع التحديثي الغربي، أما استقرار الدولة القومية فقد كان ولا يزال مرهوناً باستقرار هذه الطبقة وازدياد حجمها ونفوذها، هذه الملاحظة تنطبق على التاريخ الغربي وكذلك على الوطن العربي، حيث تبدو العلاقة ما بين النهوض القومي وازدياد حجم الطبقة الوسطى علاقة طردية، على أن الحديث عن انكماش الطبقة الوسطى لا يجعلها سبباً للهزيمة وإنما تحليلاً لها، باعتبارها

(1) عادل غنيم: «الطبقة الجديدة»، مجلة الطليعة العربية. العدد 2، 1968.

الموقع الأكثر تأثراً بالمؤثرات الإيديولوجية المختلفة والأكثر استعداداً للقبول أو الرفض، وهذا الاستعداد للقبول أو الرفض هو الذي سيؤدي إلى الإزاحة الثقافية كنتيجة لإعادة ترتيب القوى الاجتماعية حول الرؤى الثقافية، التي أنتجت التغيرات البنوية ما بعد السبعينات.

3-3 - وإذا كان الرفض هو الشكل الأولي الذي نتج عن الهزيمة، فإن هذا الرفض ابتداءً تدريجياً يأخذ شكله المنهجي في المستوى الثقافي، ابتداءً من السبعينات، متخذاً من النقد سلاحاً للمواجهة. وكان هذا النقد في علاقته بالذاتي والموضوعي يتمظهر في مستويين: الأول، مستوى الخطاب أو النص الثقافي، وفي هذا المستوى تصبح الذات القومية أو الذات التاريخية هي موضوع النقد في علاقاتها الداخلية، حيث يحتل كل من التاريخ والتراث موقعاً مميزاً في هذا النقد، وفي علاقاتها الخارجية وموقف الآخر منها. وفي هذا المجال بدت الليبرالية، وبما هي دعوة واضحة للتحديث على النموذج الغربي، تستعجل المراجعة الإيديولوجية، وتدفع بانجاء التراجع عن الفعل لصالح خصوصية مهمة العالم، كانت النتيجة المباشرة لتأثيرات الأحداث التاريخية التي عصفت بالفكر العربي من بداية الثمانينات.

أما المستوى الثاني، الذي انصب عليه النقد فقد كان مستوى الانتباه، وبدت العودة إلى التاريخ واستحضار التراث جزءاً من العملية الفكرية للمثقفين التحديثيين، ووسيلة لإثبات الذات الخصوصية في مواجهة الاندفاع الهائل للمشروع الإمبريالي، الذي أعاد ترتيب أولوياته السياسية في الساحة العالمية؛ ولم يكن هذا الانتباه موقفاً فكرياً فقط، بل كان يركز إلى تغيرات بنوية داخل المجتمعات العربية، أرستها الهزيمة الكاملة للمشروع القومي في سنة 1967، ودعمتها التعديلات النظرية في اتجاهات اليسار العالمي وخفوت دعوات الأمية والعالم ثالثة، التي سادت سنوات الستينات من هذا القرن.

لقد أدت التطورات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي وفي العالم إلى تفكيك الخطاب التحديثي النظري الذي ساد السبعينات، والذي اتخذ من مفاهيم الحدائنة على النمط الغربي عنواناً لكل دعواته وأبحاثه. كما أن هذه

التطورات نفسها هي التي ساعدت على تركيب خطاب آخر للحدثة أيضاً، لا يلغي الحركة باتجاه الغرب، ولكنه يعدّل في نص الخطاب وفي إسناداته التاريخية، متخذاً من الخاص الثقافي سلاحاً دفاعياً تجاه الآخر المتمثل في الغرب، ولكن هذه الخصوصية الثقافية لم تؤخذ بحقيقتها التاريخية من حيث كونها تخضع لقوانين التطور العام، بل باعتبارها جوهرأ ثابتاً غير قابل للتعديل أو التبديل أو التغير.

تلك هي الاتجاهات العامة التي تحكم الرؤيا الثقافية للتيار التحديثي المعاصر. ونستطيع أن نوجز هذه الاتجاهات في موضوعين: رفض للسلفية، وهنا يأخذ النقد الذاتي بعده النظري، ورفض للتغريب وعلى وجه الخصوص رفض للماركسية في أغلب الأحيان، وهذا يدخل النقد في مستواه العملي أي نقد مستويات النمذجة والتطبيق. ولقد تداخل في نصوص المثقفين المتمين إلى هذا التيار هذان الموضوعان، أي نقد الذات ونقد الآخر ولكن ضمن حركة تحتفظ للغرب بموقعه المميز كمعيار للحدثة، أما التمايز بين المجموعات التركيبية لهذا التيار، فهو يقع في مستويات التحليل. ونتيجة لهذه التحليلات بدأت المجموعات تقترب أو تبعد من خطاب الهوية، الذي أصبح حاضراً وفاعلاً بفضل اندفاع المشروع الأصولي بعد الثمانينات، والذي صعد من وتيرة خطاب الهوية باتجاه الرفض التام للآخر والانغلاق على الذات.

ما هي مستويات التحليل لهذه المجموعات؟ وكيف تجلّت صورة الذات وصورة الآخر في النصوص الثقافية لهذا التيار؟ وأخيراً، كيف انعكس الفعل التاريخي في النص الثقافي؟ وما هي الخيارات المستقبلية بالنسبة إلى هذا التيار؟ تلك هي الأسئلة.

## II - الليبراليون

### 1 - عودة إلى النصوص:

لا يستقيم الحديث عن الليبرالية دون الكلام على الحدثة، فهو مرتبط بها



ارتباط الحداثة بالعقلانية<sup>(1)</sup>، كما أن العقلانية شرط للحداثة، كذلك فإن الحداثة شرط للبرالية، ولا يعني ذلك أسبقية في الزمن التاريخي، فالترامن الجدلي بين الحداثة والبرالية تبدى في سياق منطقي يجد مرجعيته النظرية في تفتح الزمن الفلسفي في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر: فمنذ ديكرات أصبح المفكرون يعتقدون بإمكانية العقل الكلي وقدرته أن يتحول معياراً للحياة الاجتماعية، وأما الحيز الذي أفرد للعقل، آنذاك، فقد برزت تجلياته العملية في الثورة العلمية، ولكن ذلك لم يؤد إلى إعطاء الحداثة مضمونها الاجتماعي، لأن الحداثة هي أكثر من ذلك كما يقول هابرماس<sup>(2)</sup>؛ فهي «إقحام الثورة في الحياة الشخصية والاجتماعية». وهكذا لم تأخذ الحداثة مضمونها الحضاري والإنساني إلّا في القرن التاسع عشر، حيث اقتحمت آثار الثورة الفرنسية أبعاد الإنسان وشكلت مضمون العلاقة ما بينه وما بين الطبيعة والمجتمع.

وإذا كانت الثورة الفرنسية قد شكلت تاريخاً أساسياً للفصل ما بين الأزمنة الحديثة والقديمة في أوروبا، فذلك لأن الأفكار التي صاغتها هذه الثورة في الحرية والعدالة والمساواة كانت بمثابة التحوّل النوعي للأحداث في أوروبا، بدءاً من الثورة العلمية واكتشاف غاليليو، إلى الإصلاح الديني وارتباط ذلك بنشوء وتطور النظام الرأسمالي بما يعنيه ذلك من تطور للقوى المنتجة، وتركّز في السلطات السياسية والاعتراف بالأبعاد المتعددة للشخصية الإنسانية. هذه الأفكار هي جوهر الفكر الليبرالي الذي اخترق فضاء العالم الفكري والإيديولوجي بأكمله. وعندما كتب رفاة الطهطاوي في النصف الأول من القرن التاسع عشر: «أن أمة ما تتكوّن على قاعدة الفكر والحرية والوحدة»، فإن هذا الكلام لم يُشير فقط إلى صياغة ملموسة للأفكار الليبرالية التي اخترقت مجالنا العربي مع أول سفينة عبرت البحر المتوسط إلى بلادنا، بل كان يؤكد، إضافة إلى ذلك، على أهمية استدراك الزمن واللاحق بركب الحداثة، الذي بدأت بواكيره تظهر في إضفاء البعد الإنساني على الحياة الاجتماعية.

---

Max Weber: *L'éthique Protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, plon, 1967. (1)

HABERMAS: *Discours sur la modernité*. Paris. Gallimard, 1984. (2)

كان الطهطاوي ومن معه يحاولون عبر هذه الأفكار تجاوز الشعور الدوني الذي كان يرسيه الواقع العربي المتخلف، فيؤكدون أن التقدم هو الطابع الجوهرى لحركة التاريخ، وأن التقدم لا يقوم على تبرير التخلف عن طريق اصطناع مواجهة ما بين «الأنا» و«الآخر» كما كانت تريد وتتخفى السلفية، بل بصياغة بديل فكري يناسب التطور الاجتماعي الذي أرساه مشروع محمد علي. هذه الأفكار شكلت الأساس النظري لفكر النهضة العربية، وعلى هذه الأرضية توالى مساهمات النضويين أمثال فرح أنطون، وجرجي زيدان، وشبلي الشميل، وعلي عبدالرازق، وطه حسين وغيرهم، وقد تركزت أفكارهم حول سؤالين أساسيين:

الأول، يتمحور حول السبيل الممكن للدخول في الأزمة الحديثة مع ما يحمل ذلك من اعتراف ضمني بواقع المجتمع العربي المتخلف؛ والثاني، هو البحث عن سبيل ممكن لجعل العلاقة بين الذات الخصوصية والآخر المختلف علاقة إيجابية. وكان الوعي بالفارق الجوهرى ما بين الواقع العربى وما بين الغرب الرأسمالى يجعل الإجابات سجالاً عنيفاً وحامياً في أكثر الأحيان، ولكن هذه الإجابات احتفظت بقدرتها على الموازنة ما بين واقع يتطور باضطراب وفكر يعبر عن هذا الواقع، منخرطاً فيه وخاضعاً له في أكثر الأحيان، وما بين لغة جديدة ومفاهيم تتناسب مع التغيرات التي أرستها المشاريع الحديثة منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى اليوم<sup>(1)</sup>.

لكن عناصر جديدة دخلت على هذه الرؤية النهضة فأحدثت تحولاً نوعياً في هذا الفكر، فالمرحلة الاستعمارية الشاملة التي شملت الوطن العربى بكامله وضعت الفكر الليبرالى أمام مأزق نوعي، فلقد كان على هذا المثقف أن يحل التعارض بين اقتناعه بعقلانية وعلمانية وحدانية أوروبا وإعجابه بها، وما بين العدوانية الفظة التي يمثلها الاحتلال، والتي تخضع عملية التقدم في الوطن العربى وتفسرها في اتجاهات أخرى لتحقيق لها أكبر فائض للنهب والاستغلال<sup>(2)</sup>.

(1) إن هذه الكتابات هي جوهر السجال ما بين جمال الدين الأفغاني والدهريين، وجوهر كتابات محمد عبده ومحاولة التوفيق بين العقل والنقل. وربما كانت كتابات علي عبدالرزق تمثل بامتياز حماية الحدأة هذه.

(2) سعد الله نوس: الحدأة. قضايا وشهادات: كتاب دوري رقم 2، (المنهم) مؤسسة عيال

لقد شكّل هذا التعارض الأرضية الثقافية للأحزاب السياسية التي نشأت في البلاد العربية ولعبت دوراً تاريخياً في حياتها السياسية، ولقد ظل هذا التعارض جوهر السجل الفكري الذي أدارته هذه الأحزاب، فكان سلاحاً إيديولوجياً يستهض الأنا الخصوصية في أزماته الكبرى مع معضلات المجتمع ومعوقات تقدمه. وإذا استعدنا الأسئلة التي حفلت بها هذه الحقبة، فإننا نثر على الأسئلة نفسها تتكرر ما بين الحين والآخر، مترافقة مع إيقاعات النهوض والانكسار. وكانت هذه الإيقاعات هي التي تحدّد في نهاية التحليل جوهر العلاقة مع الآخر: بناءً وإيجابية في زمن النهوض، ومنكفئة نحو الذات سلبية، في حالات الانكسار.

وإذا كان بعض المفكرين الذين ناقشوا أو حلّلوا فكر النهضة وامتداداته في الحاضر العربي، قد احتجزوا التحليل في البعد التاريخي كما فعل المثقفون الماركسيون والقوميون الماركسيون والقوميون المتأثرون بالفكر الماركسي، وإذا كان البعض الآخر قد استنطق الحقل الثقافي فقط (الجابري) مغنياً بعداً أساسياً في التفسير هو البعد السياسي، فإن الإشكالية الحقيقية للفكر الليبرالي ظلت بعيدة عن النقاش، وكانت تكمن في الابتعاد عن مناقشة مفاهيم السلطة وعلاقتها بالقوى الاجتماعية. تاريخ الفكر الليبرالي، إذن، يعود إلى بدايات القرن التاسع عشر. أما مساره المتعرج فيربط بتاريخ الوطن العربي وانتصاراته، فسيادة الفكر الليبرالي كانت دون منازع حتى منتصف ذلك القرن، ولم تستطع الأوضاع التي كانت تضغط على الحياة الاجتماعية والسياسية أن تعدّل من قدرة وهيمنة هذا الفكر، لأن الفكر الآخر الذي أحاط بجوانب المشكلة وقدم نفسه بديلاً لهذا الفكر، كان قد تأخر بالظهور حتى بدايات هذا القرن، ولم يستطع اختراق الحواجز الإيديولوجية والسياسية والنفسية للوطن العربي إلا بعد الحرب العالمية الثانية<sup>(1)</sup>. ولا نجد مبرراً لإعادة كتابة الشروط والظروف الموضوعية التي أحاطت بإشكالية الليبرالية في المرحلة التي تلت الاستقلال، فهناك كتابات تطبيقية كثيرة

= للدراسات والنشر، 1990. أيضاً: مهدي عامل، غط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، 1978.

(1) نتحدث عن هذا الموضوع بالتفصيل عند الحديث عن بدايات التيار الماركسي.

في هذا الموضوع، ولكننا نشير بشكل خاص إلى مقدمة كتاب «طه حسين» لسعد الله ونوس، التي تمثل بامتياز الوقائع الفعلية للإشكاليات النظرية والسياسية التي احتجرت الفكر الليبرالي بين برائن التحليل الدوغماتي، وغييته في ثانيا التحليل الأحادي الذي كان نتيجة حتمية لسيادة دولة الحزب الواحد، والفكر الوحيد<sup>(1)</sup>. ولا يعني ذلك القبول التام بمجمل التحليل الذي يقيمه سعد الله ونوس، خاصة نقده الحاد للمرحلة الناصرية، فهو يقع فيما حذر منه وهو الانزلاق نحو التحليل الأحادي، وعدم ربط الفكر بأصوله الاجتماعية<sup>(2)</sup>. وسنحاول إذن فيما يتبع من ملاحظة لهذا التيار أن نتجاوز المرحلة التي قدّمت نفسها بديلاً عن الفكر الليبرالي، فاستخدمت إشكالية «الأنا» و«الآخر» بشكل أعاق تطور هذا الفكر، كما أعاق تطور غيره من الأفكار. فالفكر القومي يقدم نفسه فوق السجال الدائر ما بين التيارات المتنازعة، مبدياً موقفه العلني حول قدرته على التوفيق ما بين الأصالة والمعاصرة وإمكانية تحقيق المصالحة ما بين «الأنا» و«الآخر» في سياق الدولة القومية<sup>(3)</sup>.

## 2- رجوع الهزيمة ومسار الفكر الليبرالي:

هذا العزل الذي أقامه الفكر القومي للأفكار الأخرى، لم يلبث أن اهتزّ تحت وطأة الهزيمة، ولم يكن الليبراليون بمنأى عن العاصفة التي ضربت الوطن العربي بعد السبعينات، فجعلت بناءاته الفكرية والسياسية والإيديولوجية تهتزّ تحت ضربات الهزيمة. فالحدث عميق الجذور يمتد في محاولات النهوض المتكررة منذ بدايات القرن التاسع عشر، وفي إيقاعات السقوط التي كانت تتناوب على المجتمع العربي. وكانت التأويلات المتعددة لمحاولات النهوض والاتجاهات السقوط، تتراوح ما بين إعدام الذات أو إعدام الآخر، دون النظر إلى الموقع

- 
- (1) سعد الله ونوس: طه حسين، قضايا وشهادات، كتاب دوري، الكتاب رقم 1، 1990.
  - (2) أنظر في هذا الموضوع: سمير أمين: الأمة العربية، مصدر مذكور سابقاً، أيضاً، أزمة المجتمع العربي «أصول الازدواجية في الثقافة المصرية»، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.
  - (3) أنظر في هذا الموضوع: محمود حسين: الصراع الطبقي في مصر، دار الطليعة، 1971. سيريز هذا الموضوع في سياق المقدمات التاريخية للتيار القومي في الفصل الثاني من القسم الأول.

الذي تحتله هذه المحاولات في التقسيم العالمي للعمل، ودون فهم إيقاعات السقوط كنتيجة ضرورية للموقع الجغرافي والسياسي في التقسيم العالمي، كأطراف تابعة، في كل المستويات. ولا تكمن التبعية هنا في درجة التطور النظري والعملي بالنسبة إلى المراكز كما يدعي المنظرون الليبراليون، بل في التعديلات الأساسية التي تُضاف إلى مستويات التطور، فتحدث تغييراً نوعياً داخل الأطر النظرية والمعرفية للأطراف، تماماً كما تحدث تغييرات نوعية في مستويات البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الأطراف. إن الموقف من هذه التأويلات لا يعكس موقفاً إيديولوجياً نحو السياسي فحسب، بل إنه يحدد زاوية الرؤيا والمرجعية النظرية لمستويات التحليل الخاصة بهذه المجموعة أو تلك.

هكذا نستطيع أن نفهم الخطاب الليبرالي في علاقته بالذات القومية، فهو في تأكيد على الخاص الثقافي يمارس نفيه المزدوج للسلفية أولاً، باعتبارها الفكر الذي يؤكد على قيم الثبات، والتي حالت تاريخياً وتحول دون الاجتهاد وإخضاع النصوص والتراث لمقتضيات العقل والعقلانية، ويمارس نقده أيضاً للفكر التغريبي في أقصى صوره جزئية، أي الفكر الماركسي الرسمي، وهو يقيم في ذلك موازنة، تحاول أن تتجنب الانحياز إلى الخصوصية باعتبارها معياراً للانتساء إلى التراث، ولكنه يؤكد عليها باعتبارها سلاحاً ضد القوانين العامة التي أنتجتها سيادة أنماط التحليل الماركسي في الثقافة العربية في الستينات والسبعينات، ويتجلى هذا الموقف في التحليل النظري للمفاهيم التي ترتبط بالهدف العام الذي ينخرط في مساره الليبراليون وهو التحديث. وتبدو الحداثة والأصالة والمعاصرة، التنمية والتخلف، التقدم والتأخر، ثنائيات متناقضة لا تنفي إحداها الأخرى أو تتجاوزها، بل إن وجود المتناقضات على أرض الواقع يسهل عملية الارتفاع إلى مستوى أعلى، فوق هذه التناقضات، في محاولة لإدارتها في موقع متميز، أرسنه ثقافة عصر الأنوار وأسسته مفاهيم الدولة/ الأمة.

فالحداثة عند أدونيس هي «الصراع بين النظام القائم على السلطة والرغبة العادلة لتغيير هذا النظام...» (صلمة الحداثة، ص 9). كذلك لا يرى عبدالله العروي أية إمكانية لتحديث المجتمع العربي خارج القطع مع السلفية، فإذا كان «للشيخ» مكان في هذا المجتمع، فلأن هذا المجتمع لم ينجز قطعه مع

الماضي، وتجاوز شخصية الشيخ والسياسي والتقني يدل على الثنائية التي سيطرت ولا تزال في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وإذا كان عبدالله العروي يعتبر أن العلاقة ما بين العرب والعقل الكوني يختصرها السؤال الدائم، ما هو «الآخر» ما هي «الأناء»؟ ويرى بأن هذا السؤال مطروح على الشيخ، كما على السياسي، كما على التقني، بنفس النسبة، فإنه أيضاً يعترف بأن هذا السؤال كان مرافقاً لمحاولات النهوض، وإيقاعات السقوط، وأن تقدم سؤال على آخر أو إدغامه فيه مرافق دائماً لمفهوم الغلبة. هكذا تتأجج صورة التهاهي مع الآخر أو تضمير، تبعاً لمحاولات النهوض واتجاهات السقوط التي تناوبت في المجتمع العربي.

ولا يضمن أدونيس مفهوم الحداثة ثقافة العصر الراهن بل يربطه بحركة صراعية دائمة، هي الحركة الصراعية الأولى بين كل ماضٍ وحاضر، هكذا حصل في الزمن العربي الأول، حيث اصطدمت البنى التقليدية التي كانت سائدة في العصرين الأموي والعباسي، بالبنى الحديثة التي أنتجت ظروف التغير الاجتماعي في هذين العصرين، ويتكرر الحديث عند كل المنعطفات التاريخية، فتبدو الحداثة مفهوماً خارج التاريخ<sup>(1)</sup>، بل إن «صدمة الحداثة» تحاول أن تؤكد على دائرية زمن يمضي، وزمن يأتي، ثم يغدو في أعمال التاريخ فيعود من جديد، ويؤكد على ذلك بيان الحداثة الذي نشره أدونيس سنة 1980، حيث يعتبر أن الوهم الأول المتعلق بالحداثة هو «الزمنية»، أي ربط الحداثة بالعصر، أما الوهم الثاني فهو «المغايرة»، والوهم الثالث «المثالية»، فيؤديان إلى اعتبار الغرب قياساً للحداثة، وهذا يعني إقراراً مسبقاً بتفوق الغرب. ويساوي أدونيس بين التماثل والاستلاب، فيعتبر أخيراً أن الحداثة تقضي قطعاً مع التأسلف ومع التغرب في آن... (بيان الحداثة، ص: 137).

ألا يستدعي ذلك تساؤلاً حول التناقض الذي يحكم الرؤية ما بين قياس

(1) انظر: بيان الحداثة، ص 137، أيضاً انظر أدونيس: مقدمات لفهم الحداثة، مجلة الكفاح العربي، سلسلة مقالات: (كيف نقرأ الماضي)، 1984/3/26.

أيضاً: بول شاوول: «أزمة الحداثة»... سلسلة مقالات في الموقف العربي/ المعدادن: 40/39، حيث يبدو بول شاوول ملتزماً برفض الزمنية التي ترتبط بها الحداثة بمعناها الكلاسيكي.

الحدثة بمفاهيم العصر وما بين حدثة هي استعادة لمقولة الصراع الذي لا ينحل إلاً بانحلال الحياة. فمن تساؤله، ما طبيعة الحدثة؟ يقسمها أدونيس إلى ثلاثة أقسام، «الحدثة العلمية، حدثة التغيرات، الثورة الاقتصادية الاجتماعية السياسية، والحدثة الفنية»<sup>(1)</sup>.

أما الحيداد الموهوم الذي يحاول أدونيس أن يؤسسه ما بين التأسلف والتمغرب، فيذكرنا بالطريق الثالث، وبالوسطية التي قامت عليها الإيديولوجية القومية مدّعية الحيداد ما بين الأصالة والمعاصرة، العقل والنقل، باعتبار أن هذا الحيداد يسمح بالانتقائية النظرية ويحمل بالتالي وهم الارتفاع فوق التناقض، الذي يتجلى في الفكر وفي الممارسة كتعبير عن الانقسام الاجتماعي الحقيقي.

هكذا يظهر الصراع في كتابات الليبراليين صراعاً أبدياً، يجد تبريره في تأييد الثنائيات التي تحكم القانون الديني والأخلاقي، ولا يرتبط هذا الصراع بالمكان أو بالزمان، فهذا الصراع بين قيم الحدثة والتقليد ليس جديداً، وأن ما يحدث اليوم حدث في الماضي، لكن الماضي كان يتمتع بقدر كافٍ من القوة ليستطيع أن ينتجز حدثاته، أما الحاضر، فهو الحاضر المهزوم أمام هجوم الآخر، لا يمتلك زمام مبادرته، لأن ذاته الخصوصية قد هيمنت الآن بسبب من سيادة التغرب الذي يغطي مساحة الفكر، هذه المساحة التي كانت قد همشت طوال خمسة قرون ماضية بسبب السلفية التي منعت الاجتهاد في النص، فأقفلت باب الإبداع وبالتالي أبواب الحدثة والتغيير.

ويجري التعامل مع ذات عربية واحدة، ثابتة في الزمان والمكان، لأن هموم الليبرالية تنصب على جواهر الأشياء وليس على تجلياتها المادية والعملية، فالجوهر هو الثابت، وهو الذي يحمل الصفات الخصوصية للذات العربية. ويبدو أن هذه النظرة السكونية للفكر العربي وللتقافة العربية، كانت ترافق دائماً إيقاعات السقوط لكل «تحول يراد به الانتقال النوعي من حال إلى حال، وبدلاً من البحث في أسباب هذا السقوط وتحليل ظروفه، يتم التركيز على الأنا الجماعية من

---

(1) أنظر: صادق جلال العظم، في نقده لأدونيس؛ حيث يؤكد على رفض أدونيس - والقومية والعلمانية والاشتراكية والمركسية والشيوعية والراسالية. - «الاستشراق والاستشراق معكوسة» - الحياة الجديدة/ العدد 3، كانون الثاني 1981.

حيث قصورها الذاتي، مرة بخضوعها لسيادة فكر التقليد وعدم قدرتها على تجاوزه، ومرة بعجزها عن إدراك ثقافة العصر، وفي كلتا الحالتين، يبدو العجز والقصور صفات ثابتة فُذه الذات<sup>(1)</sup>، التي رفضت «التحول» وقبعت في زوايا الثبات الذي يؤكد على خصائصها المميزة وفردتها المترقعة عن الزمان والمكان.

وليست الصورة مقطوعة عن جذورها التاريخية. إن تبني مفهوم التكرار الذي يؤكد انغلاق الذات واستعادتها الدائمة، يضع العقل العربي خارج دائرة التراكم، ويؤدي إلى الصورة التي يرسمها الغرب للشرق، على حد قول إدوار سعيد. هذه الصورة التي أعيدت إليها الروح بعد هزيمة 1967، فأطلق العنان لتأكيدات حول الفريدة والخصوصية، التي تجعل من الهزيمة نتيجة لنمط التحديث المهيمن الذي استوحى نموذج من الغرب، فيبدو القصور عن إدراك التنمية المنشودة والعجز عن تحقيقها، لا يقع في الظروف الموضوعية أو في المرحلة التاريخية التي تجعل من الظروف الموضوعية عائناً في سبيل التغير، بل في بنية هذه الذات التي قال عنها المستشرقون منذ زمن إنها بنية غير قابلة للعقل والعقلانية، وإنها ذات روحية منفصلة عن تراث هذا العصر، وعاجزة عن إدراك كنه علومه.

ولكن الصورة تصبح أشد إيلاًماً عندما يتكرر هذا القول في نصوصنا الثقافية، متخذين من جلد الذات وسيلة للتنصل من دراسة الأسباب الحقيقية للفشل. ويسجل أدونيس ذلك في بيانه عن الحداثة، فيقول: أمام الفكر الغربي يأخذك «النظام»، «النسق»، «المنهج»، أمام الفكر الغربي نفسه سديم، لذلك تنظر إزاءه كأنك مأخوذ بالرعب...».

ولكن لماذا؟

أين يقع هذا الموقع من التاريخ، وما هي علاقته بالحاضر وكيف ترتب علاقة الحاضر بالماضي وبالمستقبل؟

---

(1) أنظر: مهدي عامل: أزمة بورجوازية عربية أم أزمة حضارة عربية، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، 1979.



إن دلالات المواقف الفكرية هي التي تصوغ رؤيتنا للحاضر والمستقبل. وإذا كان الماضي يقم لنا أفقاً للثقة بالنفس، فإن استعادة هذا الماضي وتكرار لا يؤدي إلى تجاوز المآزق التاريخي، بل على العكس إن ذلك يؤدي إلى الاستغراق فيه عن طريق نفيه واستبعاده.

فيستبدل السؤال كيف نقرأ الحاضر بسؤال عن قراءة الماضي، ومهما كانت الإجابة عقلانية في حد ذاتها، إلا أن طرحها يعيد إلى الذهن مسألة المثال. ويجب أدونيس عن هذا السؤال: إن قراءة الماضي هي «قراءة جديدة لما مضى» وهذا يعني «تعلّم إعادة تملك لأصولنا المعرفية، لأصولنا الثقافية... وذلك في ضوء التجربة التي نعيشها إنسانياً وحضارياً، وتعني كذلك إعادة اكتشاف المستويات الإبداعية، سواء كانت إنشاء لا على مثال أو كانت محاكاة بشكل أو بآخر...».

لقد كتب هذا النص، سنة 1984، في سياق كتابات حول عنوان «مقدمات حول الحدائق»، وتحت عنوان فرعي «كيف نقرأ الماضي؟» ولا يمكن لنا أن نفهم هذا النص لصاحب الثابت والمتحول إلا بعلاقته بالتاريخ؛ فسنه 1984 تأتي بعد هزيمة 1967 العسكرية وهزيمة 73 السياسية، ومعاملة كامب ديفيد، واجتياح لبنان، والحرب وهزيمة آمل للثورة القومية، (إخراج المقاومة الفلسطينية من بيروت)، أي بعد سلسلة من الهزائم العربية المتتالية، حيث بدت الشخصية العربية غارقة في بحر من الفوضى العسكرية. فالفكر القومي الذي تأسس حول الدول القومية يلفظ أنفاسه الأخيرة، والفكر الماركسي يعاني من عجز مزمن في قراءة الواقع العربي، والفكر الليبرالي يستعيد ذاكرة عصر الأنوار التي أصبحت في ذاكرة التمرکز الأوروبي<sup>(1)</sup>، بعيدة عن حاضر الغرب وممارساته السياسية. من جهة أخرى، وفي مقابل هذا الانهيار الشامل لنموذج الغرب وفكره في كل تلاوينه وامتداداته، يصعد في الشرق فكر آخر، يعلن عن نفسه في سياق صراعي عموم، ضد هذا الانهيار وضد النموذج بالكامل، إنه الثورة الإسلامية في إيران مع ما مثلته من قيم الثورة في زمن الاستكانة، ومن قيم الكفاح في

(1) أنظر: سمير أمين: نحو نظرية للطاقة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1989.

زمن الاستسلام، تستلهم زمناً مضى، فتسكن هذا الفراغ المخيف في نفوس المثقفين، وفي وعي الجماهير التي استعادت فجأة مرارة الهزيمة والاستسلام والإستفاقة على ذكريات عابرة لم تعد تتناسك حتى في الذاكرة العربية.

وتتراوح الإجابات على هذا الموقف من أقصى درجات التهميش حيث تطحن الصدمات آفاق العقل والفكر، فيضيع في متاهات التخريب مسقطاً على هذه الذات جميع أنواع القصور والعجز، جاعلاً من الحدث التاريخي أصلاً تاريخياً، وتكتفي هذه الإجابات بتشخيص الداء في ذاته، بوصفه داءً مزمناً غير قابل للشفاء وللتحوّل، هو جزء من هذه الذات الجوهر وتكوينها النفسي. فيتم الاكتفاء بالوصف، فليس للتحليل من معنى لأنه يحيل إلى النظرية، والنظرية هي صيغ جاهزة ولا تفي بالغرض المطلوب<sup>(1)</sup>.

ومع اعتقادنا الجازم بصحة هذا الطرح، إلّا أن أصحابه لم يكتفوا بالرفض، وإنما أجازوا لنفسهم القبول، قبول مدارس أخرى أو لنقلها صيغاً جاهزة أخرى، تناقض ما هو سائد وما هو مفروض من تحليلات تقع في دائرة «الأفكار المستوردة» قومية كانت أو ماركسية أو حتى ليبرالية، ليعودوا إلى صيغ جاهزة، تقع في الماضي فيستعيدونها كما هي، متكئين على النجاح الذي أحرزته الثورة الإيرانية لجهة تحريك الوجدان الشعبي والذاكرة التاريخية للشعب الإيراني.

ولكن هذه الرؤية للتراث العربي، وللعلاقة بالآخر، ليست جديدة في تاريخ الفكر العربي، ولم يؤسسها الفكر العربي انطلاقاً من الخصوصية العربية التي تتعامل مع الحركة في سياق العملية التاريخية. فهذه الرؤية أسسها الاستشراق منذ القرن السادس عشر، وهذه الصورة العاجزة والقاصرة والتي تنعت بأنها «روحانية» في أحسن الأحوال غير قابلة للعقلانية، من ضمن نظرية لتقسيم العالم. ولا يبتدع المثقفون جديداً عندما يستعيدون هذه الرؤية ويؤكدون عليها،

---

(1) نستطيع أن نجد صدى لهذه المواقف في كتابات الليبراليين بصورة عامة، وخاصة في كتابات الماركسيين المنفكين عن هذا الفكر. أنظر مثلاً: كتابات عبدالله المروى: العرب والفكر التاريخي، وكتابات وضاح شرارة: بعض مشكلات الدولة الحديثة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.

بل إنهم يقعون في المحذور<sup>(1)</sup>. وإذا كان الفكر الغربي يرسي الواقع في أفق المادة، ويرسيه الشرق في أفق الوحي أي أفق «اللغة» / «الحبال» كما يقول أدونيس، فإننا لا بدّ أمام طريقتين لا ثالث لهما تقرّهما رؤيتنا النظرية للتاريخ، فلما أن يكون التاريخ، استعادة وتذكّر، يستعيد نفسه في دوائر مغلقة كلّها بدا ذلك ضرورياً، ولما أن يكون مساراً للتراكم يتعامل مع إيقاعات السقوط والنهوض بجدلية المعرفة والتذكّر معاً، وعلى أساس رؤيتنا هذه، تنبني مسائل تحليل الواقع وفهمه ومحاولة إيجاد صيغ للخروج من الأزمات.

فمقرّنا الرفض والقبول لا تقعان فقط في حقل الحداثي والراهن، بل في المسار الذي سلكه الحداثي ليستطيع التفاعل مع الواقع وصياغته؛ هكذا نستطيع أن ننظر إلى صورة الواقع، من زاوية التاريخ الذي يستحضر الماضي عبر عناصره الديناميكية، التي تحمّل الحركة الخصوصية في التاريخ إلى دينامية ذاتية تتعامل مع الخارج بصورة إيجابية من أجل دفع عجلة الحاضر باتجاه المستقبل.

وليست الليبرالية سوى هذا الاستحضار لأصول الحركة، هكذا كانت الليبرالية في أوروبا، أما الليبرالية في بلادنا والتي امتدّدت في النصف الأول من هذا القرن خطابها النهضوي الأول، فلم تستطع أن تنجز القطع مع الموروث، الاتباعي، فرضيت بالازدواجية الثقافية<sup>(2)</sup> حتى بدا خطابها عن الغرب في الستينات وكأنه «خيانة وطنية»، إذ إنه استعار من الغرب دون تحفظ، أما في السبعينات أي بعد فشل التجربة القومية و بروز السليبيات التي رافقت المشروع القومي التحديثي، فإنها أي الليبرالية أعلنت تمسكها بالخصوصية الثقافية العربية مركّزة على بعدها الديني، فتمّ قبول الثورة الإسلامية، باسم الخصوصية العودة إلى الذات<sup>(3)</sup>، وانزاح الخطاب العلماني عن دائرة الموضوعية والعقلانية

(1) أنظر: الاستشراق والاستشراق الممكوس، لصديق جلال العظم، مصدر سابق، حيث يفند الرؤية الضمنية لكتابات أدونيس، ورضوان السيد ووجه كوشراي وغيرهم، ويشير إلى استشراق ممكوس؛ كذلك أنظر: أدونيس في رده على صديق جلال العظم، مجلة مواقف، العدد 43، سنة 1981.

(2) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، مصدر مذكور سابقاً.

(3) سعد الله ونوس: طه حسين / العقلانية - الديمقراطية - الحداثة، قضايا وشهادات، كتاب رقم 1 - دوري، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1990.

ليسير في أفق الروحانية الشرقية فيبني تمايزه ليس فقط في العلاقة بالثقافة، كبعد تاريخي للشخصية العربية، بل كأفق أوسع يتسع لتقسيم ثنائي يسترجع لغة التقسيم الاشتراكي ولكن بشكل معكوس<sup>(1)</sup>.

هكذا ينتقل الخطاب من قبول الآخر القائم على رفض الذات، إلى رفض الآخر والاستغراق في الذات، ويتمركز التراث في خلفية الخطاب، فيصبح رمزاً للهوية الذاتية تارة، وتصبح الحداثة في أفق التراث ومحيطه<sup>(2)</sup>، أو يصبح معيقاً لها وهويته، فتصبح الحداثة رمزاً للاغتراب، وفي كلتا الحالتين تبدو التحديدات تتم سلباً وإيجاباً قياساً إلى التراث وفي علاقة به. هكذا يلتبس الموقف من الثورة الإيرانية مع الموقف من الدين، فيؤسس لعودة «الإبن الضال»<sup>(3)</sup>، إلى حظيرة الخصوصية الثقافية يرفده في ذلك، سقوط المشاريع التحديثية في الوطن العربي، والانحراف الكبير في اتجاهات الخطاب النظري لدى القوميين.

ما هو مستقبل الليبرالية في الوطن العربي؟ كيف يتقاطع مع القوى التحديثية الأخرى في ظل سقوط الإيديولوجيا وانهيار النموذج الماركسي؟ هل سيستفيد من «موت الماركسية» و«موت الأصولية»؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل الأخير.

### III - المجموعة القومية

1 - إذا كان الليبراليون قد قَدّموا فكرة «اللاحق» باعتباره الأسلوب الوحيد لنهضة العرب وتقدمهم وانخراطهم في الحياة العصرية، فإن القوميين بدورهم وإن بدا أنهم يرفضون هذه الفكرة ويناهضونها، إلا أنهم في التطبيق العملي

(1) أدونيس: «خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران»، مجلة مواقف، العدد 1980/34. أنظر أيضاً: «نحية لثورة إيران»، جريدة السفير، 1979/2/12.

(2) أنظر أيضاً: أنور عبدالمك، مقابلة (النهار العربي والدولي في 79/1/15).

(3) يعتبر أدونيس أن مقياس التقدم والتخلف لا يقع في الغرب، ولا يقاس به، فالتخلف هو مقولة غربية ليس فقط بالمعنى الحضاري بل أيضاً بالمعنى الاستعماري للكلمة، وأن مقياس تخلف المجتمع العربي لا يقع بالقياس إلى الغرب وإنما بالنسبة لما يجترّنه من طاقات موضوعية. أنظر: حوار مع أدونيس حول «الإسلام والثورة والإبداع»، جريدة السفير 1979/8/5.

كانوا يتجهون إليها، وذلك بالرغم من الخطاب النظري الذي استلهم في مفاهيمه وشعاراته خصوصيات الأمة وثقافتها القومية.

لقد طرح القوميون أسلوباً آخر للعمل «الطريق الثالث»، يعتبر اللحاق بالغرب أمراً لا بد منه، إلا أنه يقدم نفسه كحل وسط ما بين الطروحات الليبرالية التي تعتبر النظام الرأسمالي وتطبيقاته النظرية والعملية مساراً حتمياً للتاريخ، وأن الهدف الأخير للشعوب كافة هو استلحاق نهضة أوروبا عن طريق تقليد النموذج والاندماج فيه؛ وما بين الطروحات السلفية التي لا تناقش النظام الرأسمالي نفسه، أي أنها لا ترفضه من حيث آليته النظرية وتطبيقاته العملية، ولكنها تناقض الأسلوب أي تقليد النموذج والاندماج فيه، معتبرة أن خصوصية الدين الإسلامي تعدل من طبيعة النظام الرأسمالي نفسه باتجاه خصوصية دينية وثقافية، تجد مرجعيتها الأخيرة في الإسلام.

وإذا كان الاشتراك ما بين الفكر القومي وما بين الفكر السلفي يكمن في الرؤية السياسية للتاريخ العربي «الموقف من الآخر- النضال من أجل الاستقلال السياسي»، فإن الافتراق يحل في مسألة التطور، أي علاقة العمل بالنظر كمفهوم أساسي لصياغة الرؤية المستقبلية. وبتركّز الافتراق أولاً في المفاهيم، قومية/ دين، عروبة/ الإسلام، ماضٍ/ مستقبل، والذي يتعادل على مستوى التطبيق النظري مع الهوية/ التاريخ، ولكن الرؤية النظرية للقوميين لا تنتج بديلاً تجاورياً، بل إن التناقض يتلاشى في الالتباس الحاصل في المفاهيم، بين سلفي يعتبر أن العودة إلى ينابيع الإيمان هي الطريق الصحيح لبناء المدينة الفاضلة، وبين قومي يواجه المشروع الليبرالي بادعائه تجاوز التصورات السلفية من أجل بناء دولة علمانية أصيلة ونابعة من ثقافة الأمة وخصوصيتها<sup>(1)</sup>

وإذا كان القوميون قد توصلوا إلى فهم ضرورات سيروية التنمية الحديثة، أي أنهم قبلوا المفاهيم الحديثة: تقدم، تنمية، حداثة، لكنهم في سبيل

---

(1) نسمح لأنفسنا برّد القارئ إلى كتابنا «الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية»، معهد الإنماء العربي، بيروت 1987، وخصوصاً الفصل الخامس ب: «ابستمولوجيا الاشتراكية العربية».

الوصول إلى صياغة مضمون هذه المفاهيم وتطبيقاتها النظرية، استبعدوا التصورات الموروثة والمستعملة في التجربة الأوروبية، فوقعوا في التلغيق الذي يسمح باستخدام المفهوم وقطعه عن أصوله المعرفية في آن.

لقد أراد القوميون أن يستثمروا المانعة الشعبية المتأصلة في النفوس نتيجة للاستعمار الغربي للشعوب الإسلامية، لصالح العودة إلى الذات الخصوصية، ولكنها عودة محددة بمفاهيم العصر، باعتبار أن النهوض من التخلف مشروط بتحديث البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولكن المسار الذي يتخذه هذا التحديث عكس بخلية نظرية تقف على حد وسط تتجه نحو الغرب باعتباره النموذج، ولكنها تحتفظ في الآن نفسه بخصوصية تجعله خاصاً ومتميزاً عن الليبراليين وجنوحهم الفج نحو الغرب، وأيضاً عن السلفيين المستغرقين في استعادة زمن مضى عبر التوقع في خصوصية ثابتة في زمن معين.

لقد شكّلت هذه الوسطية الانتقائية صفة ثابتة لهذا التيار على امتداد الأربعين سنة الماضية، أما التغيرات التي حدثت في نسق الخطاب وأولوياته، وفي الممارسة النظرية وتطبيقاتها العملية، فلم تلامس المنهج أي الوسطية الانتقائية باعتبارها شرطاً للتمايز بين النقااض الموجودة في الواقع العربي، ولكن التغير كان يقع في حقل نشاط هذه الوسطية، أي المدى الذي ترسمه النقااض وحدودها المفهومية والسياسية.

فإذا كانت نشأة الفكر القومي التأسس في الأربعينات وبداية الخمسينات، تشير إلى وسطية انتقائية ما بين السلفية والليبرالية باعتبارهما الاتجاهين السائدين في فترة ما بين الحربين، فإن نمو القوى التحديثية بعد الاستقلال جاء نتيجة للتأثيرات الحاسمة التي أحدثها خروج الاتحاد السوفياتي متصراً بعد الحرب والاستقطاب الثنائي، الذي ميز بين معسكرين مختلفين ليس فقط في بنائهما العسكري والاجتماعي بل أيضاً في خطابهما النظري. كل هذه الظروف مضافة إلى أخرى تجسدها الحركات الاجتماعية المختلفة، جعلت القوميين يعيدون ترتيب مواجهاتهم النظرية والإيديولوجية. وبدا الليبراليون خارج الحلقة، إذ إن النموذج الغربي على ثبات خصوصيته وخواصه كان يرمز إلى الاستعمار والتبعية،

وبالتالي فقد عطلت هذه الرؤية قدرة الليبراليين على التأثير أو على الاستقطاب الاجتماعي<sup>(1)</sup>، هكذا استبدل القوميون أطراف الصراع، وبدت السلفية بما هي تيار كامن في الثقافة والتاريخ العربي طرفاً حاضراً في كل زمان، أما الطرف الآخر النقيض، فقد تركّز حول الماركسيين الذين صعدوا إلى المسرح بعد الحرب العالمية الثانية، حاملين معهم موقفاً إيديولوجياً حاسماً إلى جانب حركات التحرير، وخطاباً إيديولوجياً يجد جذوره في الماركسية اللينينية التي أعطت زخماً لفهمهم حق تقرير المصير والتغيير عن طريق الثورة.

ولكن الوساطة الانتقائية ظلت خياراً نظرياً للفكر القومي المعاصر، فهي التي سمحت لهذا الفكر بأن يكون الأقوى والأقدر على الاستقطاب في الفترة الاستقلالية الأولى، فمن جهة، كان لانخراط مؤسسي الأحزاب القومية ومنظريها في النضال السياسي المباشر، ضد الاستعمار، أثر كبير على انعاش المشاعر القومية وتأطيرها في حركة سياسية منظمة، كما أن النهوض القومي العارم الذي تأق عن حرب فلسطين واستيطانها من قبل الصهيونية قد دَعَم الاتجاهات القومية، خاصة في ظل قراءات خاطئة للأحزاب الشيوعية العربية، التي خضعت للفكر الستاليني المغلق على قواعد وتعليقات تغيب البُعد الخصوصي في المشكلات العالمية.

وإذا كان النشوء قد استلهم في مفاهيمه وفي مرجعيته الغرب الرأسمالي باعتبار أن القومية هي الشكل الأرقى للمجتمع البشري، فإن هذه الأفكار قد تعدّلت تحت تأثير الفكر الماركسي الذي قدّم فيها آخر للقوميات المستغلّة، وقدّم أسلوباً آخر للنهوض بالمجتمعات المختلفة يسمح للشعوب الضعيفة بأن تنهض وتتطور خارج النظام الرأسمالي العالمي.

ولقد هيأت الظروف التاريخية التي مرّ بها الوطن العربي في الخمسينات، جملة من الشروط الموضوعية التي أدّت إلى تعديل الاتجاه العام للخطاب القومي<sup>(2)</sup>:

(1) أنظر: سعد الله ونوس / طه حسين / العقلانية - الديمقراطية - الحداثة، مصدر مذكور سابقاً.

(2) أنظر: فهمية شرف الدين وآخرين - بحوث في الفكر القومي - الجزء الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

فالحصار الذي فرضه الغرب الرأسمالي على الأقطار العربية الناهضة، أكان ذلك حصاراً اقتصادياً متمثلاً برفض الغرب والمؤسسات الدولية التي يسيطر عليها هذا الغرب، أن تمّول أو تساعد على إنجاز خطط التنمية لهذه الأقطار، أم حصاراً سياسياً تتمثل في إنشاء الأحلاف العسكرية المناهضة لهذه الأقطار، ناهيك عن حروب التحرير في المغرب العربي، من المغرب حتى تونس إلى الجزائر التي خاضت أعنف حرب تحريرية في ذلك الوقت، كل ذلك أدى إلى إعادة النظر بالتوجه العام لهذا الخطاب، وبدت التنمية أمام خيارين لا ثالث لهما، ولا يتقرر ولوجها عسرياً، وإنما تبعاً للخيار السياسي الذي تفرضه جدلية الوقائع الاجتماعية، والأهداف السياسية الحقيقية للشعوب. هكذا بدت التنمية على النمط الرأسمالي ليست صعبة فحسب، بل أيضاً مستحيلة في ظل هذا الحصار الغربي المتصاعد على جميع الأصعدة. هذا في الوقت الذي بدت فيه تجربة الاتحاد السوفياتي في التنمية الموسّعة قد حققت انتصارات باهرة، خاصة بعد دخول الاتحاد السوفياتي عصر الفضاء، ومنافسة الولايات المتحدة الأمريكية في جميع المجالات العسكرية والسياسية. إزاء هذا الوضع كان الاختيار الاشتراكي هو النمط الوحيد، الذي يسمح بتنمية مستقلة تعيد للعرب حق استغلال مواردهم والتخطيط لمستقبلهم وأخذ شؤون حياتهم بأيديهم.

هكذا ظهر الخطاب القومي الراديكالي إلى الوجود، وبدأ الاتجاه نحو اليسار يزداد عمقاً ورسوخاً، بقدر ما تزداد التحديات السياسية والعسكرية للأنظمة القومية عنفاً، واحتلت الاشتراكية كمفهوم قابل للتحقق أولوية مطلقة، أكان ذلك في مستوى الخطاب أم في مستوى التطبيق النظري.

لكن هذا الاتجاه، كما سنرى، لم يغيّر من المنهج الذي اعتمدته الفكر القومي في الوقوف على حد وسط، وفي هذه المرحلة بين السلفية والشيوعية، باعتباره طرفي نقيض للخطاب القومي وبدائل سياسية له مطروحة في الساحة العربية، وحتى تستقيم صورة التيار القومي، لا بدّ من الإشارة إلى أن هذا التيار الذي نشأ في المشرق العربي، لم يتمدد كثيراً داخل أقطار المغرب العربي، وذلك عائد لسببين اثنين: الأول تاريخي، يشير إلى تبلور الظروف التاريخية في الشرق، وهي



التي سمحت بالحديث عن القومية ابتداء من القرن التاسع عشر مع دولة محمد علي واتجاهه، والثاني سياسي، يشير إلى طبيعة الاستعمار المختلفة، ما بين المشرق والمغرب. فالاستعمار الغربي الذي عاث فساداً في المغرب، كان يستثير النضال ضده باسم الدين، وكان الدين كافياً كرافعة أساسية للنهوض الشعبي في وجه الاستعمار، إضافة إلى غياب الشروط الموضوعية التي توفرت باكراً في المشرق، وجعلت الخطاب النظري يرقى إلى مستوى أعلى في تحديد له للأولويات والأهداف. وتتوفر المكتبة العربية اليوم على كثير من المقالات والأبحاث، التي تعتبر الفكر القومي بكامله مشرقياً، وتعيد هذا التكون لأسباب اجتماعية وأحياناً أخرى تكوينية، تحمل من المشرق شرقاً روحياً، ومن المغرب امتداداً للمغرب ولعقلانيته<sup>(1)</sup>...

ودون أن ندخل في نقاش لهذه الأفكار وصحتها، إلا أنه من الثابت أن الفكر القومي العربي نشأ وتطور في المشرق، وأن القومية العربية في المغرب لم تتأصل كمفهوم إلا في النصف الثاني من هذا القرن، فكان من الطبيعي أن تختلف مضمونها ورؤية، إلا أن ذلك لا يحيل إلى تمايز كفي في الفكر نفسه، من حيث خلفيته ورؤيته النظرية التي تجعل من الغرب نموذجاً لاحتذاء، وتقف في مواجهة فعلية للتيارات السلفية التي تحيل النموذج بكليته إلى الإسلام. ربما كان التمايز الوحيد الذي ستقرأه اليوم ما بين الفكر القومي في المغرب وما بين الفكر القومي في المشرق، هو في اندفاع الأول نحو الغرب والاستغراق فيه (ظاهرة التغريب الواضحة في المغرب - الفرانكوفونية) وجنوح الفكر القومي نحو الاستغراق في الخصوصية الدينية (حسن حنفي، طارق البشري، عادل حسين، وجيه كوثراني وآخرون).

وأما امتداداته الصغيرة في المغرب فقد ظلت أسيرة المطلقات الأولى وعلى علاقة وثيقة بالأصول ومحكومة بالاتجاه العام لهذا الخطاب، وإذا كان قد نشأ عن

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري: في ندوة «الثقافة والمجتمع العربي» - الرباط، 5 - 6 مايو 1986.

أيضاً: مداخلات سعيد بن سعيد، في مجلة الوحدة، العدد 46 - 47، 1990، ومجلة المستقبل العربي، 1988.

هذا الاتجاه الذي حكم الخطاب اتجاهات فرعية في مبدأ تفسير المضامين الأساسية للخطاب، أو في أولويات النضال وتحقيق الشعارات، فإن الصورة العامة تجعل التصنيف لا يشمل أكثر من تيارين كبيرين داخل الحركة القومية: تنافسا فيما بينهما، وتتناقضا أيضاً، إلا أنها ظلاً محكومين إلى حد كبير بالاتجاه العام للخطاب، أي بالأصول وبالأهداف من جهة، وبالحركة الاجتماعية التي تعقد هذه الأصول وتواكب الأهداف<sup>(1)</sup>.

هذان التياران هما البعث والناصرية، وإذا كنا سنقتصر في نقاشنا على هذين التيارين، فذلك لأن المجموعات القومية الأخرى، كالقوميين العرب مثلاً، كانت تنضوي، وحتى فترة طويلة داخل الخطاب الناصري أو في موازاته، أما المجموعات القومية «المحلية الجغرافية»<sup>(2)</sup> الأخرى، فلم تشكل تياراً لا في مستويات الفكر، ولا في مستويات إنتاج ثقافة خاصة بها تستطيع أن تنشئ تياراً معتمداً داخل الأقطار العربية كلها أو أكثرها على الأقل.

## 2 - البدايات :

2-1 - ليس لنا أن نعود إلى البدايات، فالتفصيل في الظروف التي أدت إلى نشوء الأحزاب القومية في الوطن العربي وردت في أكثر من مؤلف، ونناقشها الكثير من المفكرين، ومهما اختلفت الرؤى بين هؤلاء المفكرين إلا أنهم يجمعون على أن بدايات الفكر القومي كانت استجابة فعلية للنهوض القومي الذي بدأ يمارس دوره النظري ابتداء من بدايات القرن العشرين، وهي أيضاً صدى للحركات التحررية التي عمّت العالم بعد الحرب العالمية الأولى وبرز مفاهيم حق تقرير المصير، والإقرار بحق الشعوب في أن تحكم نفسها بنفسها. وإذا كان لنا أن نحدد الاتجاهات النظرية التي سادت البدايات، فإن التركيز على المفاهيم التي تصدّرت الشعارات القومية يتيح لنا التعرف على الخلفية النظرية التي حكمت الخطاب، ومن ثمّ ساهمت في رسم البدايات وتأصيلها.

(1) أنظر: محمد عابد الجابري: الخطاب القومي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982.

أيضاً: سعيد بن سعيد: ندوة «الثقافة والمجتمع العربي»، الرباط، 5 - 6/أيار 1986.

(2) الحزب القومي السوري الاجتماعي.

فإذا كانت الشعارات قد جعلت من القومية نقطة ارتكاس أساسية في البناء النظري، فإن هذه القومية قامت على أساس استحضار عناصرها الأساسية في التاريخ العربي وهي وحدة التاريخ، ووحدة اللغة، ووحدة الثقافة، كما أنها استشارت عناصرها الأساسية في الجغرافيا السياسية، وما تنتجه من وحدة للحاضر والمستقبل، فكان مفهوم الوحدة هو المعبر عن هذا القيل الجامع للتاريخ والجغرافيا، وأصبح هذا المفهوم أحد الركائز الأساسية لإنتاج الفكر القومي<sup>(1)</sup>. كما أن الوحدة أصبحت المقياس الأساسي لتصنيف الفكر السياسي والحركات السياسية بشكل عام. ولقد كان التركيز على ماضي العرب وحضارتهم المجيدة، ورسالتهم السابوية، ومساهماتهم التاريخية في تقدم العلوم والمعارف، يتجه في خلفيته وفي مضمونه إلى تكوين إيديولوجية قومية تسمح لهذه الأمة بالتمايز وإنتاج نظريتها الخاصة في التطور والتقدم. فاستثارة الخصوصية كمفهوم نظري يؤدي إلى بناء حدود للشخصية العربية تؤكد حضورها من جهة، وتمايزها عن «الأخر» الذي يحاول تغييرها أو إلغاءها من جهة أخرى. ولقد كان لهذا التصور أثر مباشر على البناء النظري الكامل الذي حاول الفكر القومي إنتاجه وصياغته ضمن حدود الذات والهوية القومية، هذه الهوية التي حدّدت علاقات التناقض مع الآخر كمستوى عملي من مستويات الصراع السياسي.

ولقد أدّى هذا التعسف في استخدام الأنا والهوية<sup>(2)</sup>، إلى انصراف الفكر القومي عن ملاحقة الوقائع الأساسية التي تفرضها المتغيرات الدولية والتطورات الداخلية في مستويات التركيب الاجتماعي الداخلي، فلم يستطع هذا الفكر أن

(1) لمزيد من التفصيل راجع: جورج أنطونوس: بقطة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت 1966. أيضاً: ندوة «الفكر القومي بين النظرية والممارسة»، مركز دراسات الوحدة، 1984. أيضاً راجع مثلاً: حزب البعث: جلال السيد، مصدر مذكور سابقاً. وتاريخ حزب البعث: لشبل العيسمي، جزءان، مصدر مذكور سابقاً. أيضاً: Riskallah Hilan: Culture et Développement en Syrie, éd. Anthropos Pairs, 1969, préface, page IX.

(2) صلاح البيطار وميشال عفاق: في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت 1963. إلياس فرح: تطور الإيديولوجيا الثورية، دار الطليعة، بيروت، 1983.

يقيم مواءمة بين الواقع المادي، الذي خضع لعملية انفكاك وتركيب هائلة في بدايات الستينات، فرتب أولويات جديدة في مستويات العمل، وبين التحليل النظري الذي يَعمَد في قوالب أصبحت هي الأخرى متحجرة وغير قابلة للحركة.

3-2- ربما يفسر هذا الموقف النظري الجامد، الموقف الأول/الانفصال سنة 1961، والذي تبناه حزب البعث العربي في سوريا. لقد تم تحليل الموقف بناء على لغة مفهومية لا تصلح للتعبير عن التغيرات الفعلية التي حدثت في مستوى البنى الاجتماعية العربية وفي مستوى النظر، وإذا كانت الناصرية يومها هي الأقدر على إعادة صياغة مشروعها القومي في علاقة وثيقة بالتطورات التي حصلت على الساحة العالمية، وازدياد مساحة الفعل لحركات التحرير في العالم، فإن الخطاب القومي لحزب البعث ظل يراوح مكانه عدة سنوات قبل أن يصيغ من جديد مطلقاته النظرية في مؤتمره السادس<sup>(2)</sup>، على ضوء متغيرات فعلية في العالم: أولاً في مستوى الفكر، حيث انزاح الكابوس الستاليني عن الفكر الماركسي وبدت الماركسية أكثر حيوية وانطلاقاً في تحليلها واقتراحها من الخصوصيات المحلية، وعلى المستوى السياسي حيث بدا الانقسام العالمي يتبلور بين القوتين الكبيرين، أميركا والاتحاد السوفياتي، بعد أن تمت تصفية الاستعمار القديم في آسيا وأفريقيا.

ولقد أدى التقاط الفكر القومي لهذه الوقائع إلى إعادة الاعتبار للنظريات الكلية، ليس بوصفها أساساً للعمل بل بوصفها قابلة للمقارنة وللاستلزام، وللتحالف، وبدت المرحلة الثانية بما هي تعبير عن مستوى آخر للفهم وللعمل تعطي نتائجها النظرية: صياغة الميثاق بالنسبة للناصرية وصياغة المطلقات النظرية التي أقرها المؤتمر السادس لحزب البعث العربي الاشتراكي، كانت انعكاساً أميناً لهذا المستوى، ولكن الرؤية الموضوعية للوقائع المستحدثة، لم تكيف الموقف النظري «الخاص» الذي التزم به الفكر القومي العربي بشكل عام. لقد ظلت الخصوصية سلاحاً فعالاً ضد النظريات الكلية، ولعبت دوراً

---

(1) وثيقة: المطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، 1966.

أساسياً في مساندة وتدعيم «الانتقاء» النظري الذي هيمن في المرحلة الثانية للخطاب القومي، وهي المرحلة التي جعلت من الاتجاه نحو اليسار أمراً ضرورياً وحتمياً في ظل الشروط التاريخية آنذاك، ولكنها منعت في الوقت نفسه الالتقاء الكلي مع الراديكاليين، والذين كانوا يمثلين آنذاك بالتيارات الماركسية الصاعدة في ذلك الوقت.

ويفسر هذا «الانتقاء» أيضاً الخطوط المتكسرة التي رافقت العلاقات الفكرية والسياسية السائدة، والتي كانت تركز في أساسها إما إلى الفكر الماركسي أو الفكر القومي، فكان التقارب الذي يسود في فترة ما لا يتعدى الحدث السياسي العابر ليعود فيقيم المسافة الأصلية بين الخطابين.

إن قراءة متأنية لأدبيات الفكر القومي، والتي كانت تتم على حواشي هذا الفكر وفي سياقه، تظهر المآزق الفكري الذي تحيط فيه المفكرون القوميون<sup>(1)</sup>، فلقد سيطر الحمم السياسي على ما عداه، وكان لوصول الأحزاب القومية إلى السلطة أثر سلبي على الاجتهاد النظري، فبالرغم من المساحة الواسعة الامتداد التي انتشر عليها هذا الفكر، لم يستطع أن يتجاوز الأطروحات الأصلية التي انطلق منها، ولم يستطع المفكرون القوميون<sup>(2)</sup> أن يقيموا فصلاً بين الإبداع النظري اللازم والضروري لتجديد الفكر ومضامينه، وما بين الاجتهادات الإيديولوجية التي كانت تقيم في خواء الاستنهاض الجماهيري، الذي يكرر نفسه في دائرة مغلقة تزداد عنفاً مع ازدياد الانهيارات السياسية، والتي توجتها هزيمة حزيران 1976.

2-3 - لهزيمة حزيران طعم خاص بالنسبة إلى القوميين، فهي عنوان الفصل الأخير في تاريخ صعود الفكر القومي، ولكنها، في الآن نفسه، بداية للفصل الأول في تاريخ الانهيارات العربية الحالية. لقد أدت الهزيمة إلى نشوء حالة عامة

(1) فهمية شرف الدين وآخرون: بحوث في الفكر القومي (مؤلف مشترك) - الجزء الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1986.

(2) نذكر على سبيل المثال لا الحصر: المفكرين الذين كانوا على جوانب الناصرية: عصمت سيف الدولة، وآخرين. والمفكرين الذين كانوا على جوانب البعث: منيف الرزاز، الياس فرح...

من الانكسار في مستويات الاتجاه القومي كافة. فعل المستوى السياسي، تراجع الفعل السياسي العربي من موقع الهجوم، الذي قاده عبد الناصر منذ مؤتمر باندونغ، في آسيا وأفريقيا لتصفية الاستعمار ومواجهة التغلغل الإمبريالي والصهيوني الجديد، نحو مواقع دفاعية تبريرية تتجنب المواجهات وتدعو إلى حلول وسط لقضايا شائكة ومعقدة، وفي المستوى الاقتصادي بدت الأخطاء الجسيمة التي ارتكبت في مسارات التحول الاقتصادي العربي نحو الاستقلال تعيد إنتاج التبعية من جديد؛ وفي المستوى الاجتماعي، ظهرت الملامح الأساسية للفئات الطفيلية الكومبرادورية التي نشأت وتطورت في رحم التغير الاشتراكي المزعوم<sup>(1)</sup>.

أما في مستوى الفكر، فقد برز المأزق النظري في الساحة الثقافية التي استباحتها الإيديولوجيا ومرتفتها الشعارات السياسية. وظهرت المجتمعات العربية مكشوفة الرأس في مستويات الصراع السياسي، وخاوية ومجوفة في مستويات المعرفة الاجتماعية. وإذا كانت المقاومة الفلسطينية استطاعت أن تشق عتمة الليل بنور شمع أضاءتها بعد الهزيمة، إلا أن هذا النور ما لبث أن غاب في ظل الفوضى العارمة التي أحدثتها الهزيمة. فالناصرية بكل ثقلها الجماهيري وامتدادها القومي لم تقوَ على البقاء لأكثر من سنوات قليلة بعد موت عبد الناصر، وحزب البعث أثخنته جراح الانقلابات العسكرية والانقسامات الحزبية. أما الحركات الصغيرة الأخرى، فما لبثت أن انضمت في إطار المقاومة الفلسطينية التي جعلت دائرة تحركها تحتاز البعد القومي لتقيم تحالفات مع حركات التحرير العالمية.

ونستطيع أن نصف الهزيمة بالزلزال من حيث نتائجها الفعلية، فلقد أدت هذه النتائج إلى تفكيك المشروع القومي الراديكالي في جميع مستوياته الاجتماعية والإيديولوجية والسياسية. وإذا كانت التحولات الإيديولوجية والفكرية لم تظهر مباشرة، فإن الحراك الاجتماعي الذي برز في أعقاب الهزيمة، أدى إلى إعادة

---

(1) راجع في هذه النقطة: سمير أمين: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكور سابقاً. وما بعد الرأسمالية، مصدر مذكور سابقاً.

ترتيب القوى الاجتماعية بشكل آخر. هذا الشكل الجديد هو الذي سيهيء الشروط الموضوعية لإدارة الانفتاح في السبعينات بشكل يتلاءم والتناجح السياسية المترتبة على الهزيمة.

لقد أظهرت التغيرات السياسية المتسارعة ما بعد عبد الناصر، الحاجة الفعلية إلى إعادة ترتيب الخطاب النظري ليتلاءم مع ما تم إنجازه في المستوى الاجتماعي، ولم يكن من السهل أو من الممكن رفض الخطاب السائد آنذاك، وهو الوحدة والحرية والاشتراكية، فكان أن تم تجاوز الخطاب لصالح مفهوم آخر، اعتبر المفتاح الرئيسي للتغير المطلوب باتجاه «الانفتاح» وهو الديمقراطية.

لقد استخدمت الديمقراطية بمعناها الكلاسيكي كبديل عن الخطاب النظري أو رديف له في أحسن الأحوال، فتم الربط الشديد ما بين الفشل في إنجاز التغيرات المطلوبة في البناء الاجتماعي، والتي كانت هدف المرحلة السابقة، وما بين غياب الديمقراطية. ولقد تراقى ذلك مع نشر الأرقام الحقيقية والمعجز الاقتصادي المزمع، وتم التركيز على الإخفاقات المتتالية لخطط التنمية، وبرزت الحاجة إلى بناء اقتصاد السوق، الذي يسمح بإعادة تكوين المدخرات المحلية وترتيب الانفتاح على الخارج.

ولم يكن بالإمكان ترتيب هذا الانفتاح بقرار فوقي فقط، بل إن إرهاباته الاجتماعية كانت قد بدأت بالتبلور في زخم التغيرات التي أرسنها الدولة الاستقلالية<sup>(1)</sup> في الستينات، ولا يقلل الحكم السلمي على نتائج هذه الإجراءات من حجمها وتأثيرها في البنى الاجتماعية الغريبة<sup>(2)</sup>. لقد كان من شأن هذه الإجراءات، زيادة حجم الشرائح الوسطى (زيادة في حجمها الكلي إلى مرتين) ونفوذها في المجتمع عموماً، كذلك توسيع حجم الطبقة العاملة الحديثة وتحسين أوضاع الفلاحين وفتح متغيرات الحراك الاجتماعي أمام أبناء هذه الطبقات

(1) هي ما تسمى الآن بالدولة القطرية.

(2) من ذلك تأميم المصالح الأجنبية، تأميم مصالح البورجوازية الكبيرة، إنجاز قوانين الإصلاح الزراعي، القيام بالتوسع في التعليم والخدمات والمشروعات الاقتصادية العامة. لمزيد من التفصيل، انظر: مستقبل الأمة العربية، مصدر مذكور سابقاً، ص 149.

للمصعود إلى أعلى. وقد رافق هذه التغيرات، تحالف سياسي اجتماعي بين الشرائح الوسطى والطبقات الدنيا، أدّى إلى الاستقرار النسبي في بنية هذه الدولة.

لكن هذا التحالف ما لبث أن انفك نتيجة للاختلال الذي أحدثته هزيمة 1967 في المستوى السياسي. فعناصر الشرائح الوسطى التي تسلّمت السلطة، أصبحت بعد عقد أو عقدين «طبقة عليا جديدة» تتمتع إلى جانب النفوذ السياسي، بمزايا اقتصادية واجتماعية هائلة، وكانت الهزيمة مناسبة لفك تحالفها مع الطبقات الدنيا والتحالف مع بقايا الطبقة العليا القديمة، وفتحت الباب من جديد أمام الاستثمارات الأجنبية والشركات المتعددة الجنسيات، وأصبحت الحامل الاجتماعي للمشروع الكومبرادوري الجديد الذي أسس للانفتاح بالمعنى الاقتصادي والسياسي للكلمة<sup>(1)</sup>.

ولم يكن هذا الانفتاح سبيلاً إلى التحولات الاقتصادية والسياسية فحسب، بل إن التفكير الذي حصل في مستوى البنى الاجتماعية، سينسحب أيضاً على مستويات الإيديولوجيا والخطاب، وهكذا بدا سلاح النقد الذي كان أداة الانفتاحين لكشف نواقص وعثرات الفترة السياسية السابقة، وبالتالي لتفكيك المشروع الذي حملته الدولة القومية الاستقلالية، بدا جاهزاً للاستعمال في تفكيك الخطاب القومي ليس فقط من قبل أعداء هذا الخطاب تمهيداً للإجهاز عليه، بل أيضاً من قبل المفكرين القوميين في محاولة منهم لنقد الذات، والكشف عن النواقص والسلبيات التي رافقت التطبيق النظري تمهيداً لتجاوزها.

ولكن إمكانية التجاوز لم تكن متوفرة، لا في المستوى السياسي، حيث مارست السلطة السياسية الجديدة ضغطاً كبيراً لتحويل هذا الواقع، عبر إنضاج عملية ترتيب القوى الاجتماعية البديلة والحاملة للمشروع الآخر، الذي سيقوم

---

(1) لقد بكت مجلة الطلبة المصرية بالنسبة إلى هذا الموضوع، فكتبت الكثير عن الطبقة الجديدة، والطبقة الكومبرادورية والبيروقراطية العسكرية، أنظر: مجلة الطلبة ما بين سنوات 1965 و1973.



على انقراض المشروع القومي الراديكالي، ولا في مستوى الخطاب، حيث ظهرت الانتقائية النظرية التي مارسها الفكر القومي لإقامة الموازنة الكيفية ما بين الأصالة والمعاصرة، وكأنها المسؤولة عما حدث في مستويات التطبيق النظرية، وهي بذلك هروب إلى الأمام، تغيب المشكلة بدلاً من أن تجد حلاً لها.

وكان أن انفجر المشروع القومي إلى أطرافه المتناقضة، الأصوليون من جهة والذين تجمعوا وانضوا تحت لواء الأصالة، مستندين إلى الاتجاهات الكامنة في التكوينات الاجتماعية، والتي ضربت أو غيّبت في الفترة السابقة. هذه الاتجاهات التي أبرزت العلاقة العضوية ما بين فشل المشروع السياسي وما بين البعد عن الأصالة والانسياق وراء مشاريع «مستوردة» في الفكر والسياسة، أما الطرف الآخر النقيض فهم التحديثيون، والذين أعادوا المشروع القومي السابق إلى نقص في مستلزمات الحداثة، أكان ذلك في مستوى الخطاب أم في مستوى التطبيق.

### 3- الحاضر وملامح المستقبل:

بدءاً من هذه اللحظة، سيصبح الخطاب القومي مكاناً للفرز وليس للاستقطاب، وسيتم الفرز في علاقة عضوية بالمسافة ما بين العروبة والإسلام، والعروبة هنا تعني عروبة علمانية تحديثية<sup>(1)</sup> وترمز إلى الفترة السابقة، والإسلام هنا يعني العودة إلى الأصالة، وهو بهذا المنحى يرمز إلى استبعاد «الفكر المستورد» بأشكاله المتعددة ويتكئ على التأسيس، الذي أرساه الفكر القومي في علاقة بـ «الأناء» الخصوصية وبالهوية القائمة على استئثار الذات القومية وتناقضها مع «الأخر». وبدا التناقض ما بين المفهومين يتعمق تدريجياً بقدر ما تتعمق اتجاهات التغيير السياسي ما بعد السبعينات. ولا شك في أن الكتابات الكثيرة التي ناقشت هذا الموضوع، والندوات التي عقدت من أجل هذا الموضوع ليست سوى مؤشرات على بروز هذا التناقض<sup>(2)</sup> واستثماره من قبل التيارات المختلفة،

(1) فهمة شرف الدين: «الفكر القومي العربي - أي أفق، أي مستقبل»، قضايا وشهادات، العدد 6، سنة 1992.

(2) انظر: مجلة المستقبل العربي، حيث استأثر هذا الموضوع بكثير من المداخلات، كما أن مركز دراسات الوحدة أبدى اهتماماً بهذا الموضوع في نلتين مفصلتين: القومية العربية والإسلام =

الأصوليون من جهة، حيث أعطوا الأولوية للإسلام باعتباره الإطار الأوسع الذي يشمل العروبة وغيرها، ويعطيها معنى حضارياً متميزاً، والقوميون العلمانيون من جهة، الذين يؤكدون على أن العروبة هي وعاء الإسلام وأرضيته المتميزة، وأن الحضارة الإسلامية اكتسبت مع العروبة معنىً محدداً، هو الذي يدفع باتجاه تمايزها عن الحضارات الأخرى.

هذه المسألة تصبح أكثر حدة مع تزايد الانحرافات السياسية في الوطن العربي، وخاصة بعد التحول الهائل في بنية السلطة السياسية في مصر وفي تغير تحالفاتها وشكل علاقاتها الخارجية، وأيضاً التحول الذي طرأ على السياسة العملية لكل الدول الراديكالية تقريباً، وقد مثلت العلاقة مع الولايات المتحدة، وحدة القياس بالنسبة لدائرة التغيرات السياسية في الوطن العربي<sup>(1)</sup>.

ومما لا شك فيه أن المناخ السياسي بعد هزيمة 1967، والتداعيات التي حصلت تبعاً في الحركة السياسية العربية، قد أثرت سلباً على الفكر القومي العربي، ولم ينفع في ذلك اندفاع المقاومة الفلسطينية بعد الـ 1967 والتأييد الشعبي الذي حظيت به في أعقاب معركة الكرامة سنة 1968، وتكريسها كرافعة للعمل القومي العربي. لقد حاول الفكر القومي أن يقيم توازنه على احتضانه لهذه الحركة وجعلها عنواناً للممارسة السياسية، إلا أن التناقضات القومية ما بين المقاومة الفلسطينية التي ارتكزت إلى البعد الشعبي<sup>(2)</sup> في تعاملها

= (1980) والأصالة والمعاصرة (1986)، هذا إلى جانب إدخال هذا البعد في كل الندوات الأخرى التي نظمها المركز أو مراكز أخرى مشابهة.

(1) انظر: رشيد الخالدي: «التحول الاجتماعي والسلطة السياسية في الدول العربية الراديكالية»، في: الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي (مؤلف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988. حيث يشير إلى تغير الاتجاهات السياسية في كل البلاد العربية الراديكالية: في مصر، حيث أمكن ملاحظة ذلك علناً بسبب ولع السادات بالظهور وحب المفاجأة؛ أو في سوريا، حيث مثلت العلاقة مع أميركا تحلياً واضحاً هذا التحول. أما الموقف العراقي، الذي كان أكثر تصلباً في بداية السبعينات، أصبح أكثر ميلاً للموقف الأميركي (موقفه في قمة فلس)، أيضاً التغيرات المشابهة في الجزائر (المفاوضات التي عقدها مع إيران نيابة عن الولايات المتحدة بشأن إطلاق رهائن السفارة الأميركية في طهران).

(2) انظر: وليد قزيبا: «أثر القضية الفلسطينية على السياسة العربية في: الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي، مصدر مذكور سابقاً.

مع الأنظمة السياسية، والتي كانت تتزايد حدتها مع تزايد الانحراف السياسي اليميني في الوطن العربي، خاصة بعد معاهدة كامب ديفيد، وبداية ترسيخ مفهوم الصلح مع إسرائيل والدعوة إلى الواقعية السياسية.

ولم تكن معاهدة الصلح مع إسرائيل، هي الحدث السياسي الوحيد في المنطقة العربية. صحيح أنها كانت التجلي الواضح لانحياز المشروع السياسي للفكر القومي الذي أسس ركائزه على قضية فلسطين باعتبارها قضية العرب المركزية، إلا أن الحدث الآخر المتزامن معه والذي سيعدل الخريطة العسكرية في الوطن العربي هو الثورة الإيرانية.

وليست الثورة الإيرانية حدثاً عابراً في الحياة السياسية العربية<sup>(1)</sup>. لقد كانت عظمة الأثر في تعميق التمايز ما بين العروبة والإسلام. وابتداءً من هذا التاريخ، ستعيد الحركات الإسلامية صياغة مشروعها السياسي، وسيبرز الفرق الواضح ما بين الصيغة المستندة إلى الأنظمة اليمينية المرتبطة بالحلل الاستعمارية في المنطقة والتي تمثلها السعودية، وما بين الحركات الأصولية التي ستنبئ شعارات الفكر القومي، الذي يؤكد على محاربة الاستعمار والعدالة الاجتماعية، ولكن في إطار الإسلام كمنبع للفكر والثقافة والممارسة السياسية.

هكذا نستطيع فهم «الأزمة الثقافية» التي تمت داخل الخطاب القومي العربي، فلم يكن من الصعب على المفكرين القوميين الاندفاع نحو الإسلام، بوصفه أساساً ومنبعاً للتراث القومي، لأن ذلك لم يتطلب جهداً استثنائياً، بل استثماراً للخصوصية التي يبني عليها الفكر القومي تمايزه عن التيارات الأخرى.

ولم تعد الخصوصية موقفاً فكرياً فقط، بل أصبحت ترمز إلى جملة من الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وترتبط بشكل وثيق بالموقف من الآخر، والذي جسده الغرب بشكل عام. وقد نشأ من ذلك موقف فكري

---

(1) يشير وليد قزحيا، في دراسته لـ «أثر القضية الفلسطينية على السياسة العربية»، إلى ارتباط الثورة الإيرانية بالثورة الفلسطينية «حيث إن معظم التنظيمات التي شاركت في الثورة الإيرانية كانت على علاقة وثيقة بالقاومة الفلسطينية انظر: (الأمة والدولة والانتماء... الجزء الأول، المصدر السابق، ص 183).

واضح، يعتبر الحداثة مرادفة للغرب، ويدعو إلى تفكيك مشاريع الحداثة المستندة إلى ثقافة الغرب وتنظيماته الاجتماعية والسياسية، والعودة إلى بناء حداثة أخرى تستمد مشروعيتها من خصوصية الثقافة الإسلامية، وتستلهم نماذج ماضي الدولة الإسلامية القومية. وسادت في الخطاب القومي لغة مفهومية أخرى، تستبدل الديمقراطية بالثورة، والاشتراكية بالعدالة الإسلامية، والدولة بالخلافة، وأضيفت صفة الإسلامية إلى كل التجارب الاقتصادية والاجتماعية الحديثة، فظهر إلى الوجود مفهوم البنوك الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، والاستثمارات الإسلامية، وأصبح الحديث عن الدولة الإسلامية مرادفاً للتغريب، وأصبح الاستقلال عن الدولة العثمانية خيانة للأمة، وأن الأشكال التي اتخذتها الدولة الاستقلالية، ليست سوى صنعة الغرب الاستعماري ومستمدة منه، فاعتبرت القومية العلانية بشكلها السائد، «شعوبية جديدة» دعت إليها وساندتها الأقليات في الوطن العربي<sup>(1)</sup>.

هكذا بدت الخصوصية منهجاً للفرز، والاستغراق فيها يزداد حدة مع ازدياد حدة الانحيازات السياسية من جهة، وصعود الحركات الإسلامية المتطرفة من جهة أخرى. ولا شك في أن الثورة الإيرانية، سرّعت وتيرة هذه الاتجاهات وزادت من حدة الانفكاك عن المشروع القومي. أما الطرف النقيض أي العروبيون العلانيون، فقد تجمعوا حول السلطة السياسية وفي أروقتها مستفيدين مما تقدم لهم من دعم معنوي، لكن ذلك لم يؤدّ إلى تعديل في مضمون الخطاب أو الاجتهاد عليه، بل ظل الخطاب القومي الرسمي يدور في فلك الشعار الأساسي، الوحدة والحرية والاشتراكية، دون أن يكون لهذا الشعار أثر فعلي في الحياة السياسية أو في مسألة الاستقطاب الاجتماعي.

١٤ أسئلة لا بد منها:

تبدو صورة الفكر القومي التي تبلورت تدريجياً في السبعينات، آخذة في

---

(1) انظر: كتابات وجه كوثرائي، رضوان السيد، حسن الضيفة، منير شفيق، عادل حسين وآخرين.

التعمق. ويظهر المأزق النظري غير قابل للتجاوز، فالعلاقة ما بين الأصالة والمعاصرة، لم تعد علاقة إيجابية كما حاول الفكر القومي أن يسميها في البدايات، بل إن التناقض بينهما وصل إلى ذروته في الخطاب النظري حول الهوية، وقد أصبحت الهوية تعود بكليتها إلى الدين، مختصرة بذلك زمن الجدل حول الأولويات، ويزداد هذا الاتجاه عمقاً مع ازدياد التراجع في حركة التيارات التحديثية الأخرى، الليبرالية بشكل عام والماركسية بشكل خاص. إن الحديث عن حاضر التيار القومي يصبح ذا شأن إذا أخذنا بالاعتبار الحركة الاجتماعية التي ترتبت على الانهيارات والتغيرات العالمية في مجال السياسة والفكر. إن إعادة النظر بمفهوم الطبقة، والصراع الاجتماعي كوسيلة لصياغة ويلورة الحركات السياسية بشكل عام، سيجعل من العودة إلى الفكر القومي، باعتباره مجالاً للتعاطي الفعال مع الخصوصية، ولكنه يرتب أيضاً إعادة نظر فعلية في شكل الخطاب ومضمونه من جهة، وفي الممارسة السياسية للحركة القومية من جهة أخرى. إن الخروج من المأزق، يتطلب أكثر من مجرد الكفاح على جبهة الفكر، إذ يتطلب أولاً، وقبل كل شيء، الخروج من المأزق في مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ولكن النضال على جبهة الفكر ضروري جداً. إذ إن التحرر في ميدان الحياة الاجتماعية، يجب أن يصحبه تحرر في مجال الفكر. وأن سوء تقدير أهمية هذا العنصر الأخير والاندفاع نحو اتخاذ مواقف انتهائية أمام التحديات الفكرية، إنما كان أحد الأسباب الرئيسية لإجهاض محاولات التحرير السابقة<sup>(1)</sup>، وسيبقى السؤال يتنظر الإجابة.

فهل يستطيع التيار القومي الردّ على التحديات المعاصرة؟ وما هي مستلزمات الردّ وعناصره؟

---

(1) سمير أمين: «الإزدواجية في الثقافة العربية» في: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكور سابقاً.  
انظر: سمير أمين: «محاولة محمد علي / المحلولة الناصرية» في: بعض قضايا المستقبل، دار الفارابي، بيروت، 1990.

## IV - المجموعة الماركسية

### 1 - المرحلة الأولى والبدایات:

تكشف القراءة المتأنية لأدبيات الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي أن مسألة الحداثة والتقدم، كانت تأخذ حيزاً كبيراً في الخطاب النظري وفي الوثائق التي كانت تصدر عن هذه الأحزاب عند نشأتها، أي في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته؛ ولم يكن ذلك استثناء بالنسبة إلى الأحزاب الأخرى، لأن الأحزاب في مجموعها<sup>(1)</sup> أكانت أحزاباً عليّة كالحزب الوطني مثلاً، أو حزب الوفد في مصر، أو حزب الاستقلال، أو حزب الشعب في سوريا، أو حزب الاتحاد في العراق... أو أحزاباً قومية كحزب البعث مثلاً، أو أحزاباً أممية، كانت جميعها تشير إلى ضرورة تحديث البنى الاجتماعية وإعادة بناء القاعدة الاقتصادية وتحديثها والاهتمام بالإصلاح الزراعي، كوسيلة لإعادة تكيّف المجتمعات مع التغيرات في البناء الاقتصادي العالمي.

لقد كانت مفاهيم الحداثة والتقدم، والتغير مفاهيم سائدة، يجري تداولها كضرورات حتمية، ويتم تبنيها من قبل المجموعات السياسية والحزبية، كأدوات أساسية للتوجه إلى الجماهير ومحاولات لاستنهاضها وتأطيرها.

ولكن الجديد في الخطاب النظري للأحزاب الشيوعية، هو اللغة المطلية التي كانت تربط ما بين عمليات التحديث ومطالب العمال والفلاحين والجماهير، باعتبار أن التحديث والتقدم، لا يتحان إلا باستنفار طاقات مجموع فئات الشعب، وأن هذا الاستنفار يستوجب إصلاحاً اقتصادياً (زراعياً بالدرجة الأولى يحد من إقطاع الأرض والتحكم في الفلاحين)، وإصلاحاً صناعياً يرتب علاقة إنسانية بالعمال عبر إيجاد قوانين لضمان حقوقهم وإنشاء نقاباتهم المهنية،

---

(1) أنظر: باتريك سيل: الصراع على سوريا...، دار الكلمة، بيروت، 1981.

أيضاً: طارق البشري: تطوّر الحركات السياسية في مصر (1945 - 1952)، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982.

أيضاً: رفعت السعيد: تاريخ اليسار المصري، دار الطليعة، بيروت، 1972.

وإصلاحاً اجتماعياً يعمم التعليم المجاني وإتاحة الفرصة أمام جميع الناس، لتطوير كفاءاتهم وقدراتهم العقلية والبشرية.

ولعلّ الأرضية النظرية لهذه الأفكار قد تهيأت مع حملة نابليون بونابرت إلى مصر واختراق أفكار الثورة الفرنسية للبنى الفكرية العربية<sup>(1)</sup>. ونستطيع أن نرى بوضوح أثر هذا الاختراق من تأثيرات هذه الأفكار في كتابات الطهطاوي ومن بعده شبلي الشميل، وفرح أنطون وسلامة موسى، حيث ترددت في كتاباتهم أجواء التقدم العلمي الأوروبي، ومعادلات الفكر العقلاني الإنساني، فكتبوا في الداروينية، وفي السان سيمونية وفي الاشتراكية الغابية... وربما كان التعبير الأقصى لهذا التفاعل مع أفكار الغرب ومفاهيمه النظرية، هو كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وفيما بعد الكواكبي ورشيد رضا، حيث انعكس التوتر ما بين القبول والرفض لهذه الأفكار ولتأثيراتها الفعلية في البنى الاجتماعية، فبدأ كل من القبول والرفض يتجلى عندما ترفده مرة الانتصارات الفعلية للقوى التحديثية كما حدث أيام محمد علي، ومرة أخرى عندما يعيقه انهزام هذه القوى أمام قوى التقليد المتحالفة مع الغزو الاستعماري (هزيمة عرابي 1882). وإذا كانت أسباب الانتصار أو الهزيمة ليست شكلية فقط بل تقع في الرؤية النظرية المتعددة التي حكمت خطاب التحديث منذ أوائل القرن التاسع عشر، إلّا أن هيمنة هذا الخطاب كأداة صراعية تستخدمها المجموعات كافة، تبرز الموقع الأساسي والمركزي الذي احتله خطاب الحداثة ولا يزال حتى الآن.

هكذا نرى أن خطاباً نظرياً في النزوع الإنساني للفكر التحديثي يجد جذوره في العقلانية الغربية التي أسست لدولة القانون ولللمواطنة والحريات الفردية، كما يجد صدها في كل النزعات السياسية المحلية والقومية. إلا أن هذا النزوع بقي في حدود الخطاب الإيديولوجي، لا يشير إلى العامل الاجتماعي صاحب المصلحة في تبني هذه الأفكار والدفاع عنها، ولقد ظل الأمر كذلك يمارس الانفصال التام ما بين الفكر كنزوع إنساني، وما بين القوى الاجتماعية كقاعدة

---

(1) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الأخبار في تاريخ المليك والأمصار، مطابع الشعب، مصر، 1958.

لهذا الفكر حتى منتصف هذا القرن. ولم يستطع الخطاب الأممي «يا عمال العالم اتحدوا» أن يشكل بداية لعلاقة جديدة ما بين الخطاب النظري والقوى الاجتماعية في الوطن العربي، إلا بعد انتصار الثورة البولشيفية في الاتحاد السوفياتي. فظهور المفاهيم الجديدة في حقل من الحقل المعرفية يرتبط عادة بظهور نظرية علمية جديدة، وهذا يعني حدوث نقلة نوعية في تاريخ هذا الحقل المعرفي، ولا يكون المفهوم تعبيراً عن رؤية جديدة في النظر إلى الأمور، إلا إذا كان يحمل بالفعل دلالات جديدة لا ترتبط بالضرورة بالواقع كما هو حاضر بالفعل، بل بأفق تحرك هذا الواقع. هكذا نستطيع أن نفهم اللغة المفاهيمية الجديدة التي أرسنها الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، ونستطيع أن نميز بين مرحلتين لهذه اللغة المفاهيمية، ترتبطان إلى حد بعيد بتطور ونضوج الشروط الموضوعية داخل البنى الاجتماعية العربية:

**المرحلة الأولى:** سادت فيها اللغة المطالبة والتي كانت ترافق تغيرات أساسية في البنى الاقتصادية والاجتماعية العربية،<sup>(1)</sup> والتي أدت إلى عملية فرز أولية للقوى الاجتماعية تعمقت وأصبحت أكثر وضوحاً في الفترة ما بين الحربين، حيث كان إنشاء الاتحادات والروابط والنقابات والأحزاب تعبيراً عن هذه التغيرات وتجلياتها في مسألة الحقوق، التي يجب أن يتمتع بها المواطنون بشكل عام والعمال بشكل خاص، لجهة ضمانات العمل، والضمانات الصحية،

---

(1) نستطيع أن نشير إلى أحداث أساسية أدت إلى هذه التغيرات في مصر، مثلاً إنشاء رابطة للتجارة والصناعة سنة 1917 ثم تطورها من خلال جامعة بنك مصر. أنظر: مازق البوجوازية الصناعية في العالم الثالث: 1941/1920، مؤسسة الأبحاث العربية، 1985. أيضاً: عبد العظيم رمضان: صراع الطبقات في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

أيضاً: أنور عبد الملك: مصر مجتمع بينه العسكريون، مصدر مذكور سابقاً. أيضاً: طارق البشري: تطوّر الحركات السياسية في مصر (1945 - 1952)، مصدر مذكور سابقاً.

بالنسبة لسوريا: أنظر: بدر الدين السباعي: أضواء على دخول الرأسمال الأجنبي إلى سوريا، دار دمشق، 1973.

رزق الله هيلان: المرحلة الانتقالية في سوريا، دار دمشق، 1985.

بالنسبة للعراق: حنا بطاطو: العراق: مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.



وتصحيح الأجور، وأيضاً الحقوق السياسية بما فيها حق المشاركة في القرار عبر لغة يومية، تصوغها الأحداث المتلاحقة وتعمّقها التضاللات اليومية التي تفرضها النتائج السياسية للتغيّرات على مستوى العالم.

1 - إذا كانت العلاقة باللغة المفاهيمية الماركسية قد أصبحت أكثر دقة بعد صدور أو ترجمة البيان الشيوعي إلى العربية سنة (1922)، فإن هيمنة هذه اللغة في خطاب اليسار الغربي (فرنسا وإنكلترا على وجه الخصوص)، قد يسّر عمليات تحويلها إلى اللغة العربية على يد النخب الثقافية التي كان لها حظوظ في الدراسة والتخصص في الخارج<sup>(1)</sup>.

لقد كان على هذه اللغة أن تستوعب الشأن الاجتماعي عبر تبنيها لمطالب الفئات الشعبية، والشأن السياسي عبر استخلاص نتائج الاستعمار واستغلاله للثروات الوطنية<sup>(2)</sup>. وقد بدأ الخطاب الماركسي آنذاك، خطاباً استهائياً في محاولة لإثارة الوعي بالمشكلات الحقيقية في المجتمع العربي وتأطير الجماهير حول القضايا المعيشية بالدرجة الأولى، وكان يبرز هذا الموضوع بصورة أساسية ويتمّ التركيز عليه فقط، عندما تصطدم الاحتياجات السياسية للمجتمع العربي مع احتياجات المركز الاشتراكي، الذي كان النموذج لاستلهاام المواقف وأشكال الممارسة السياسية للأحزاب الشيوعية العربية؛ من ذلك مثلاً، التناقض الذي نشأ في مرحلة الثلاثينات من جراء التحالفات التي أقامها الاتحاد السوفياتي مع إنكلترا وفرنسا، وهي الدول التي تسيطر على المشرق العربي كقوى احتلالية (مصر) أو متدبئة (سورية ولبنان والعراق وفلسطين)، وما بين الطموحات الوطنية والتضاللات الشعبية من أجل الاستقلال. وبدأ الارتباك في الخطاب النظري الشيوعي، يموّ بعبارات المطالب الاجتماعية التي تؤجّل أو تغيب المطالب

---

(1) أنظر: صلاح البيطار حول «الأصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحزبين»، ندوة القومية العربية: بين الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

(2) برز هذا الأمر في صحف الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي وخاصة في لبنان وفي مصر، أنظر: رفعت السعيد: تاريخ اليسار المصري، مصدر مذكور سابقاً. وأيضاً عبد العظيم رمضان: صراع الطبقات في مصر، مصدر مذكور سابقاً.

الوطنية المشروعة، ولقد ظهر هذا التناقض بأكثر صوره فجائية في الموقف من قضية فلسطين، حيث بدا الخطاب الماركسي امثالياً ومستلباً بصورة كلية لمتطلبات المركز، الذي كان لا يزال يمارس القسمه الجذائفة الشهيرة بين المعسكرين الرأسمالي والاشتراكي، دون الأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الصراع وأولوياته في المناطق المستعمرة، هكذا انعكس في ممارسة الشيوعيين النظرية التباساً واضحاً حول دور الاستعمار في تقدم الشعوب وتحديث بنائها الاجتماعية من جهة، والتراث اللينيني حول مسألة القوميات وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها، من جهة أخرى والعلاقات غير المتكافئة التي يعززها التطور الرأسمالي وتحوله إلى إمبريالية من جهة أخرى.

لم يستطع الشيوعيون أن ينجزوا فصلاً ما بين القومي والاممي، وأهملوا النظرية اللينينية حول مسألة القومية الشورية. وأن مسألة تساوي الأمم ليست سوى تصريحات فارغة إذا لم يرافقها التأيد العملي للأحزاب البروليتارية. لقد أدى الاستلاب النظري إلى الابتعاد عن التحليل الملموس للواقع الملموس الذي قال به لينين. وتمّ الاعتماد على الصيغ الجاهزة، ولم يستطع الماركسيون العرب الإفلات من الجمود الفكري، فنشأ الإلحاق العقائدي الذي أدى بالماركسيين العرب إلى مواقف فكرية مستتبقة وتحليلات جاهزة للقضية الفلسطينية<sup>(1)</sup>.

ولقد ظلت هذه الحالة سائدة حتى ما بعد الخمسينات<sup>(2)</sup>، وبرز الإيديولوجية القومية وترسخها في الوجدان الشعبي، بل إن هذا الموقف ساعد على انتشار الفكر القومي، وبدأ التناقض واضحاً ما بين الفكر القومي والفكر الماركسي، تغذيه مساحة من العداء الإيديولوجي الفج وتمسك بزمامه القوى البورجوازية والرجعية المستفيدة من هذا العداء. هكذا بقيت المرحلة الثانية تحت تأثير الرؤية المدرسية للفكر الماركسي التي يربعها الاتحاد السوفياتي، ولم يتأثر الماركسيون

---

(1) ربما كان من المفيد الإشارة إلى النقد الذاتي الذي مارسه الحزب الشيوعي اللبناني في مؤتمره الثاني. انظر وثائق الحزب الشيوعي / المؤتمر الثاني.

(2) بالرغم من نشوء كتلة عدم الانحياز بعد مؤتمر بلنودونغ، وبرزوا الملوية كتيار آخر للتطرف النظري للفكر الماركسي، فإن الفكر الماركسي العربي الرسمي، لم يتبدل كثيراً ولم تتغير الرؤية النظرية في أكثر الأحيان.

العرب كثيراً بالتحليل الآخر الذي قدمته التيارات الماركسية الأخرى وخصوصاً الماوية، فالنخب الثقافية التي قادت العمل السياسي وعملت في الاجتهاد النظري، لم تكن بعيدة عن الانتهات الاجتماعية نفسها التي قادت العمل القومي في تلك الفترة.

2- وإذا كان لنا أن نعتبر أن بدايات التيار الماركسي عميقة الجذور في الثقافة العربية الحديثة، وترتكز إلى الأسس النظرية ذاتها التي ارتكز إليها المفكرون العرب النهضويون في تحليلهم لمسألة التحديث والتقدم، إلا أن هذه البدايات لم تشكل حركة فكرية سياسية مقبولة قبل انتصار الثورة البولشيفية، وإعلان الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي.

ونستطيع القول إن التيار الفكري الماركسي، كما التيار القومي، نشأ في علاقة عضوية مع الأحزاب الأخرى، فكان يتأثر بسياساتها ويخضع لكل الظروف والتغيرات التي كانت تخضع لها البنى الإيديولوجية والاجتماعية لهذه الأحزاب.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن نشوء الأحزاب وتطورها قد خضع في نهاية التحليل لنفس الظروف والتغيرات السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، فهي جميعها نتاج المخاض التاريخي، الذي نتج عن الحرب العالمية الأولى وترسخ وتعمق ما بعد الحرب العالمية الثانية. ولم يكن ذلك نتيجة للعامل للسياسي فقط، بل كان أيضاً نتيجة مباشرة للتطورات التي حصلت في المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية<sup>(1)</sup>.

في حدود هذا الفهم نرى أن المجموعة الماركسية<sup>(2)</sup> قد تأثرت إلى حد كبير بالمحطات التاريخية، التي كان لها أثر بارز على بقية المجموعات في التيار

---

(1) لمزيد من التفاصيل: أنظر: بالنسبة إلى سوريا: باتريك سيل، الصراع على سوريا، مصدر مذكور سابقاً.

بالنسبة إلى مصر: طاهر البشري: تطور الحركات السياسية في مصر، مصدر مذكور سابقاً.  
بالنسبة إلى الجزائر: جميلة الأزرق: التكوين الطبقي في الجزائر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

(2) فهمية شرف الدين: البروسيتويكا والفكر الاشتراكي العربي، ورقة غير منشورة، قُمت لنصرة الديمقراطية والتنمية ومستقبل الاشتراكية، دكا، 1991.

التحديثي، على أننا نستطيع أن نضيف بالنسبة إلى هذه المجموعة، جملة من التأثيرات العميقة والنوعية التي خضعت لها في علاقاتها مع الخارج، والتي كانت تجعل منها على الدوام رهينة لخطاب نظري متخارج يحمل ادعاءً مزدوجاً من العلمية والعالمية التي تحقق له التمايز، أما الخصوصية، فقد خضعت في نهاية التحليل لضرورات العالمية واحتياجاتها النظرية والعملية.

وهذا الالتحاق النظري رسم اتجاهات النظر، كما أنه كان سبباً رئيسياً في صياغة الصراع النظري الذي ساد الساحة الثقافية والذي جعل من الخطاب الماركسي فريسة سهلة للنقد والتأويل، ومن ثم للفرز الذي يصل إلى حد التفتيت والإلغاء.

هكذا رسمت البدايات الخط البياني للفكر الماركسي في الوطن العربي. وإذا كان هذا الخط قد تعدّل تحت تأثير الوقائع المحلية التي دفعت بالخصوصية إلى واجهة الأحداث (قضية فلسطين صعود الفكر القومي، الإيديولوجيات الشعبية القومية) فإن الاتجاهات التي برزت داخل التيار تعاملت إلى حد كبير مع التطور الداخلي الكبير الذي برز داخل الفكر الماركسي نفسه. فسقوط الستالينية أدّى إلى كسر الاحتكار العقائدي الذي كان يصاحبه الاتحاد السوفياتي كمركز وحيد للاجتهاد النظري وامتلاك الحقيقة، ولكن التطور الأساسي الذي أرسى التنوع داخل التيار الماركسي هو تطور الفكر الماوي وتمايزه النوعي في الفكر الماركسي اللينيني، خاصة فيما خصّ النظرة إلى تاريخ الشعوب، وتجلّت مع الماوية مسألة الخصوصيات باعتبارها أمراً لا يمكن التعسف في إخضاعه للعام الذي هو تاريخ الفكر الأوروبي الغربي.

وقد كان لهاتين المسألتين، أي سقوط الستالينية وتطور الفكر الماوي، المترابطتين بشكل عضوي، الأثر الكبير لنشوء مدارس أخرى في الفكر الماركسي. فقد نشأت الماركسية الأوروبية التي أعادت قراءة تاريخ أوروبا المعاصر من زاوية التغيرات الفكرية المترامنة، مع تقدم المجتمعات والمناخات السياسية المرافقة لها. وما لبثت أن أصبحت الماركسية كمنهج للتحليل وكهدف للوصول إلى التقدم، إيديولوجية الثورات في العالم الثالث، وأخذت أسماء شتى

ولكنها نهلت جميعها من المرجعية النظرية التي أسسها ماركس ولينين وماو بشكل عام.

إن هذه المراجعة التاريخية تبدو ضرورية لفهم اللوحة المتداخلة التي انضوى في داخلها المفكرون الماركسيون: أثر سقوط الستالينية كممارسة سياسية ومنهج للتحليل الأحادي في التيارات الفكرية العربية. وما هو أثر الفكر الماوي على تعدد التيارات داخل الأحزاب الشيوعية العربية. أين تجلّى هذا التغير وهذا التحول في مجمل التيارات الماركسية العربية؟

لا نود أن ندخل في تصنيفات المدارس الماركسية المختلفة، ولا نود تبني القسمة الثنائية ما بين مجددين وأرثوذكسين، ولكننا ستوقف فقط عند المفكرين الماركسيين الذين تجلّت في أطروحاتهم الفكرية ملامح التنقيب والكشف والنقد والتعديل والإضافة، أي بعبارة أخرى، قراءة جديدة للوقائع المتغيرة على ضوء المعطيات الأساسية للمنهج الماركسي، وإذا كان هناك من تمايز للمجموعة الماركسية داخل التيار التحديثي، فإن هذا التمايز لم يكن فقط نتيجة للتركيز المطلق على مسألة التحديث والمعاصرة، لأن هذه المسألة شغلت أذهان جميع المفكرين وعقولهم، ولا في اعتبار التقدم الأوروبي وحدة للقياس، فالمجموعات التركيبية لهذا التيار جميعها، الليبراليون والقوميون، اشتركت في هذه الرؤية، إلا أن التمايز الأهم للمجموعة الماركسية كان في إخضاع مسألة التحديث والتطور، لاحتياجات الطبقات الشعبية وخلق المناخ الملائم لتطورها وتطوير وعيها لمصالحها، وبالتالي في محاولة لتأطيرها ضمن طبقة محدّدة المعالم تمارس دورها الطبقي في لعبة الصراع الاجتماعي، وتأطير طموحاتها المستقبلية في الوصول إلى السلطة.

وإذا كان هذا الموقف قد رتب أولوية للاقتصاد على ما عداه، فإن ذلك لم يكن شأنًا إراديًا بحتًا. بل إن التخلف المتنامي الذي كان يسود القطاعات الاقتصادية خارج المراكز الصناعية، هو الذي رتب هذه الأولوية المطلقة وغيب بالتالي الأبعاد الأخرى، التي ظهر دورها القوي بوضوح في النتائج المأساوية التي يشهدها العالم الاشتراكي اليوم، والتي نشأت، في رأينا، عن هذه الرؤية وهذا الفهم.

إن التركيز على مفهوم البروليتاريا كطبقة أساسية في عملية الصراع الطبقي جعل من الدعوة للتصنيع الموسع، الذي سيجد ركائزه الأساسية في البناء الاقتصادي الرأسمالي، ضرورة حتمية. ولم يُعَنَّ هؤلاء المفكرون بتحديد الأولويات الخاصة بكل مجتمع، بل إن خضوع الخاص للعام كان يتبدى في ثنايا الخطاب، وكان هذا الخضوع يعمل إلى حد التغيب الكلي للواقع الملموس، أي للظروف الخاصة التي ترتب احتياجات المجتمعات، وأفاق تقدمها في لحظة تاريخية محددة.

## 2 - المرحلة الثانية: مرحلة التحول:

بدأت سنوات الستينات وكأنها تسويق لمرحلة طويلة من الجدل حول مسألة التحديث والمعاصرة، فلقد أكدت الثورات القومية والشعبوية في العالم الثالث كله، أن الطريق إلى التحديث يجتاز بالضرورة مسألة بناء القاعدة المادية التحتية نحو تحديث البنى الفوقية، بما يتطلبه ذلك من توسيع للتعليم الثانوي والجامعي وبناء لكادرات الدولة وانتشار الصحف والمجلات. وأن هذا البناء يجب أن يقوم ويتطور خارج النظام الرأسمالي.

وقد مثلت الاشتراكية الفكر البديل، فالنموذج الاشتراكي، في الاتحاد السوفياتي والصين والمنظومة الاشتراكية وكوبا، كانت دلائل مفعمة بالآمال بإمكانية الخروج من التخلف. وإذا كانت الأنظمة السياسية والتي كانت قومية بأكثرها، لم تتبنَّ صراحة الماركسية اللينينية، إلا أنها في اختياراتها الاقتصادية أدخلت البناء الاشتراكي في صلب النظرية السياسية. من جهةها، خططت الماركسية الرسمية السوفياتية خطوة أكثر جرأة في اتجاه هذه الثورات، فاستلهمت من قراءة أخرى لتاريخ شعوب العالم الثالث، مفهوماً آخر، هو التطور اللارأسمالي الذي سمح بالتعايش النظري ما بين الاتجاهات «البرجوازية الوطنية»<sup>(1)</sup> والاتجاهات الماركسية.

---

(1) ما حدث بالنسبة للحزب الشيوعي المصري الذي حلَّ نفسه قياساً على هذا الفهم. انظر النقد الذي يوجهه سمير أمين إلى مفهوم البرجوازية الوطنية في: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكور سابقاً.

ولكن هذا المفهوم تراجع تحت وطأة الهزائم السياسية والتراجعات الدراماتيكية، التي حصلت في المستوى السياسي للأنظمة القومية في الوطن العربي وأفريقيا في بداية السبعينات<sup>(1)</sup>. فسقوط الستالينية سنة 1956، كان البداية الفعلية للتعامل مع مفهوم الخصوصية، كما أنه كان البداية الفعلية لعملية الكشف والنقد التي ابتدأت تتصاعد داخل التيارات الفكرية الماركسية. هكذا مثلاً نستطيع فهم الماوية والإضافات التي قدمتها بشأن الفهم الخاص للتجربة الصينية، حين تأخذ المفاهيم مضامين جديدة تلتصق أكثر فأكثر بالخصوصيات المحلية وموقعها من العالمية. كذلك نستطيع فهم الماركسية الأوروبية، التي تطورت من رحم الرأسمالية ومن تجربة خاصة للنضال الديمقراطي الأوروبي خلال القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، التي رفعت الغطاء عن غرامشي وأعدت اللبنيّة إلى موقعها الخصوصي باعتبارها أيضاً لصيقة بتجربة الحزب الشيوعي الروسي وتطوره الخاص في تشكيلة اجتماعية محددة، وظهرت إلى الوجود التيارات البنيوية التي رسمت حدوداً ما بين الاقتصاد وآليات الدولة الحديثة وأجهزتها الإيديولوجية.

ولم تكن هذه التغيرات الفكرية مفصولة عن الثورة التي أحدثتها ثورة الاتصالات في العالم، والتقدم الهائل في مستويات الأتمتة وتكنولوجيا الاتصالات التي جعلت من العالم مدينة مفتوحة. ولم تكن ثورة الطلاب إلا أحد تجليات هذه التغيرات، توجت نصف قرن من التحريض المستمر على الثورة، وعلى إنجاز التغيرات المطلوبة في الهياكل الاجتماعية في مستوى العالم. وبحلول أيار 1968 كان الفكر الماركسي الكلاسيكي المدرسي يدخل في غيبوبة النهاية، بينما تطوّرت خارجه وعلى حواشيه أفكار جديدة وعظيمة تحاول أن تعيد للخصوصيات دورها المميز، وتنجز قراءات جديدة لا تخضع للعام المرسم في حدود الماركسية الستالينية، بل تعود إلى الأصل لتستلهم منهج ماركس في قراءة تاريخ المناطق الأخرى التي كانت مستعمرة والواقعة خارج نطاق المراكز الرأسمالية المتطورة.

الجديد في هذه المرحلة هو إذن التمايز الذي نشأ بين خطابين: الخطاب

---

(1) الساداتية في مصر، الانقلابات العسكرية اليمنية في غانا وإندونيسيا...

الرسمي للأحزاب الشيوعية العربية، حيث كان الاتجاه الغالب هو الالتزام بحدود الالتزامات السياسية التي فرضتها علاقة المركز الشيوعي بالأحزاب الشيوعية الأخرى، وكان التمايز الطفيف الذي يظهر بين الحين والآخر، لا يلبث أن يختفي في ثيابا الخضوع للعام والصراع الثنائي الذي فرضته الحرب الباردة في الستينات. بالرغم من أن العلاقة الإلحاقية قد تجد تبريرها المنطقي، في المواقف الثابتة للاتحاد السوفياتي والأحزاب الاشتراكية إلى جانب القضايا العربية، إلا أن الاستتباع النظري، أعاق الاجتهاد المطلوب من قبل الأحزاب الشيوعية العربية، لفهم التشكيلة الخاصة التي نمت وتطوّرت في الوطن العربي، وأدى ذلك إلى الابتعاد عن التحليل الملموس للوقائع، وبالتالي أعاق الفهم الحقيقي للآليات التي تتحكم في المجتمع العربي وفي خط تطوره العام<sup>(1)</sup>. وبدلاً من قراءة التاريخ على ضوء المنهج، أي استخدام المنهج للفهم، مورس التعسف في استخدام الأحداث والإيقاعات الاقتصادية المتنوعة، وذلك من أجل المطابقة ما بين التاريخ العربي والترسيمة الشكلية التي أرسنها الماركسية المدرسية للتطور التاريخي. وفي أحسن الحالات، استخدم المؤرخون المفهوم الماركسي الأولي حول غط الإنتاج الآسيوي وكأنه المنهج الخاص للتشكيلة الخاصة في الوطن العربي. ويبدو الوطن العربي حسب هذه الأطروحة، سجيناً لمأزق لا يستطيع الخروج منه، وبالتالي فهو غير قادر على خلق المخرج الرأسمالي من تلقاء نفسه. وقد عبر أحمد صادق سعد عن هذه الأطروحة. ولكن هذه الأطروحة لا يمكن أن تفسر أسباب الازدهار ثم الانحطاط في العالم العربي.

أما التحليلات الأخرى التي أخضعت تاريخ الفكر العربي لمقاييس التحولات التي خضع لها الفكر الغربي، فقد كانت أيضاً في موازاة الاتجاه الرسمي وفي مجاله النظري. وقد حاولت إيجاد نقاط الالتقاء مع التاريخ العربي، في نشأته

(1) أدبيات الأحزاب الشيوعية العربية فيما خص قضية فلسطين، تحليلهم لتطور المجتمع العربي. انظر: كتابات مسعود ضاهر: الجنود التاريخية للمألة الطائفية اللبنانية (1697 - 1861)، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1981، بيروت، وردّ مهدي عامل عليها في: الدولة الطائفية، دار الفارابي، 1986. أيضاً أحمد صادق سعد: غط الإنتاج الآسيوي، دار ابن خلدون، بيروت، 1983.



وتطوره من الانتقاعية نحو الرأسمالية، دون توقف فعلي حول الاختلاف الجوهري، الذي حكم مراحل الانتقال والعناصر الخصوصية التي أدت دوراً رئيسياً في هذا الانتقال. وإذا كانت والنزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، تشير إلى البناء المادي الذي يؤسس لهذه النزعات باعتباره تجلياً وانعكاساً حقيقياً لاتجاهاته، فإن عدم ربط هذه النزعات بقوى اجتماعية واضحة، تتطور ضمن علاقات طبقية محددة المعالم، أفقد هذا التحليل بعده الاجتماعي، ولعل القسمة الثنائية الجدانونية بين مثالي ومادي، وبالتالي بين يساري ويميني، هي التي كانت في أصل الرؤية التي تحكمت في تقسيم الاتجاهات الفعلية للفكر الإسلامي، فغيت بالتالي الإمكانية الحقيقية لفهم الآليات الخاصة بعملية الانتقال والتحول لهذه التشكيلة الاجتماعية التي نشأت وتطورت في المجتمع العربي<sup>(1)</sup>.

نخلص من ذلك إلى القول بأن تجليات سقوط الستالينية والثورة الفكرية والمنهجية التي كان يجب أن تعقب هذا السقوط، لم تظهر جلياً في الخطاب الرسمي للأحزاب الشيوعية العربية ولا في الأفكار التي كانت ملتزم هذا الخطاب وحقله الإيديولوجي المعرفي. إن سقوط الوهم حول وحدانية التحليل وتهاافت مفهوم الشكل المعمم للفهم الماركسي، قد تبلور بصورة أكبر بعد خروج الصين عن هذا الفهم، فظهرت مدارس ماركسية أخرى أخذت تشق طريقها بعناد داخل التيار الماركسي العريض، وذلك عن طريق رفض الاتجاهات الدوغمائية التي أرسنها الستالينية والعودة إلى ماركس ولينين، أي العودة نحو الأصول، ولكن تأثيرات الماوية بقيت محدودة ولم تستطع أن تنافس الاتجاهات السوفياتي المهيمن، وأغلب الظن أن ذلك يعود إلى طبيعة القوى الاجتماعية التي التزمت بالماركسية، والتي كانت بأغلبيتها ذات أصول بورجوازية صغيرة، كما أن

(1) لمزيد من التفصيل، انظر: سمير أمين: الأمة العربية، مصدر مذكور سابقاً، حيث يربط التقدير الجميل لأطروحة تيزيني وعروة بالأساس الإيديولوجي الذي حكم التحليل. لكن هذا لا ينفي التقدير الكبير للعمل الموسوعي الذي أنجزه الدكتور عروة والدكتور تيزيني، ولكننا نشير إلى الإشكاليات المنهجية التي ترتبت على التفتي الكامل للخيار الإيديولوجي الماركسي الرسمي الذي فسر التحليل في الاتجاه المذكور سابقاً.

التحالف السياسي الذي أقامته هذه القوى مع الاتحاد السوفياتي، كان سبباً آخر لعدم تبني المقولات الماوية من قبل الأحزاب الشيوعية العربية. وقد حكم هذا الظهور تساؤل أساسي حول تعطل الختمية التاريخية في مناطق واسعة من العالم. وإذا كان كتاب لينين «الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية»، يعتبر معيناً على الفهم إلا أنه في لحظة تاريخية محدّدة، أي بعد نشوء الاستقطاب الثنائي وتحول الاتحاد السوفياتي إلى دولة عظمى، بدا غير كافٍ، ونشأت تساؤلات جديدة عن مدى قدرة العالم الثالث على اجتياز عتبة التخلف، باتجاه التقدم الذي رافق هيمنة النظام الرأسمالي وسيطرته الكاملة في أوروبا.

ولقد ساعدت التطورات العلمية على رفد هذه المدارس بالمعلومات التاريخية اللازمة، التي قللت من شأن الأحكام العامة، وكشفت أدلة أخرى على أن تاريخ المناطق التي كانت مستعمرة والتي لم تستطع اجتياز مرحلة التخلف، لا يخضع لنفس آليات التحول والتطور التي خضع لها تاريخ أوروبا الرأسمالية، ولن تستطيع بالتالي أن تتجاوز حاضرها عن طريق الارتباط بحتمة التطور في اتجاه الرأسمالية العالمية<sup>(1)</sup>.

كانت مشكلة التخلف في قلب التحليل النظري للمدارس الماركسية<sup>(2)</sup> التي تمّت خارج النطاق الرسمي الستاليني. فالتساؤل حول الطابع الخاص لمسألة التخلف في البلدان الطرفية، والتي تعرضت لاستغلال وحشي ومنظم من قبل الاستعمار، طرح مسألة الانتقال، ولم يكن في نصوص الماركسية الرسمية وفي جمعيتها، ما يشير إلى إمكانية فهم ظروف الانتقال للمناطق المختلفة أو الطرفية والآليات التي تتحكم في هذا الانتقال. وقد أشار سمير أمين في كتابه الأول التراكم على الصعيد العالمي إلى «أن نموذج الانتقال إلى الرأسمالية الطرفية يختلف اختلافاً أساسياً عن نموذج الانتقال إلى الرأسمالية المركزية»، وكان ذلك تعبيراً

---

(1) انظر كتاب: التراكم على الصعيد العالمي، لسمير أمين، دار إين غلدون، الطبعة الثالثة، بيروت، 1981، حيث يعمد في المقدمة الأسباب التي دفعته إلى القيام بعمله، ويعدد سمير أمين المساهمات الأخرى لكتاب آخرين، ساهموا في تأكيد وتثبيت اتجاهات التحليل لديه.

(2) فهمية شرف الدين: «نمط الإنتاج الكولونيالي، قراءات في كتابات مهدي عامل»، مجلة الطريق، المجلد 6/5، كانون الأول، 1988.

واضحاً عن رفض وحدانية التشكيلة الاجتماعية التي تتطور عبر التاريخ، وتعبيراً عن إعادة الاعتبار للمخصوصيات التاريخية باعتبارها حجر الزاوية في كل تحليل عياني وعن فهم آخر للعام يستطيع أن يجيب عن التساؤلات التي برزت داخل الاستقطاب العالمي الجديد.

### 3 - تيارات التحديث:

#### أ - سمير أمين: رؤية أخرى للتطور التاريخي:

لم تكن محاولة سمير أمين هذه إلا البداية، وقد أدت هذه البداية إلى إعادة درس انعكاس نمط التطور اللامتكافئ على التاريخ الاجتماعي. وكان ذلك إيذاناً بتحول نوعي للفكر الماركسي، الذي يحاول أن يقرأ بواسطة أدوات التحليل الماركسي، تاريخ البلدان الأخرى غير الأوروبية. فنقله للمدارس الاقتصادية التطورية التي أسستها المدارس البورجوازية على أساس المادية التاريخية، قاده إلى طرح نظريته الشهيرة حول المركز والأطراف<sup>(1)</sup>.

إن الأساس النظري للاتجاه الآخر قد تمّ بناؤه، ورفدته دراسات كثيرة يشير إليها سمير أمين في دراساته المتلاحقة<sup>(2)</sup>. ومن الآن فصاعداً، ستكون نظرية التطور اللامتكافئ في أساس التحليل السوسيولوجي للأوضاع العينية السائدة في العالم الثالث وفي أفريقيا والوطن العربي بشكل خاص. أما في مجال المفاهيم المستخدمة، فإن تعابير أخرى ستظهر تبعاً للحقل المفاهيمي الذي تتحرك فيه، فمفهوم الاستقطاب الذي يرافق انبناء نظرية المركز والأطراف، يرمي قاعدة التطور اللامتكافئ، ويجعل من العلاقة بينهما رياضية دقيقة، فالمركز والأطراف وجهان لعملة واحدة، كما أن التطور والتخلف وجهان لنفس العملة. وفي هذا السياق يترامن الحديث عن التخلف مع الحديث عن الحداثة، فلا يمكن

(1) انظر: التطور اللامتكافئ، لسمير أمين، دار إين خلدون، بيروت، 1978.

(2) انظر: أزمة المجتمع العربي، لسمير أمين، حول مفهوم التاريخ الرأسمالي وعلاقته بتاريخ العرب، حيث يشير إلى الكتاب المشترك مع فرانك، إريفي، والرشتاين، الذين توصّلوا إلى نقطة التقاء مشتركة لمللية النظم الرأسمالي منذ أوائل نشأته والترابط التلازم ما بين مراكزه وأطرافه.

للمجتمعات المتخلفة أن تنجز تطورها المطلوب نحو الحداثة بمعناها الكلاسيكي إلا إذا أتجزت قطعاً مع النظام الرأسمالي العالمي، حيث تحتل هذه المجتمعات وجه العملة الآخر، ويبدو هنا مفهوم «فك الارتباط» مفهوماً مركزياً بالنسبة للحداثة، فالعبور من التخلف نحو التحديث، يستلزم بناء الآليات الضرورية للاستقلال الاقتصادي، وهذا بدوره سيساعد هذه المجتمعات على استعادة زمام المبادرة والعمل على تحديث بنائها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وقد تعرض مفهوم «فك الارتباط» لانتقاد شديد من الاتجاهات الماركسية المختلفة، وخاصة من أولئك الذين يشاركون سمير أمين محاولاته لتجديد الفكر الماركسي، واعتبر فك الارتباط دعوة إلى الانقطاع والتفوق داخل الذات القومية، واتجهاً نحو التوفيقية إلى جانب استحالة هذا القطع بكل المعايير والمقاييس في ظل الهيمنة العالمية للنظام الرأسمالي، وفي ظل ثورة المعلومات، وثورة الاتصالات التي تجعل من فك الارتباط إعلاناً لموت الشعوب، حيث إنها ستأسس الانتحار الجماعي بعيداً عن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية التي تتسارع بشكل دراماتيكي. هذا إلى جانب استحالة هذا الانفكاك الذي سيمنعه النظام الرأسمالي بقوة عند الحاجة.

وإذا كانت الإيضاحات المفهومية التي أدخلها سمير أمين في شرحه لفهم فك الارتباط<sup>(1)</sup>، قد رفعت بعض التحفظات التي أثارها النقاش حول حدود المفهوم وإمكاناته الفعلية، فإن مشكلات أخرى قد ظهرت إلى الوجود. فالتساؤل حول القوى الاجتماعية التي ستجنز فك الارتباط هذا أدى إلى طرح مسألة الصراع الطبقي، كمفهوم جوهري في الماركسية، على بساط البحث، خاصة وأن تحديد أطراف الصراع في ظل التغيرات العميقة في البنى الاجتماعية للأطراف، والتي كانت نتيجة حتمية للاستغلال الوحشي والمنظم من قبل المراكز، لم يعد بالأمر السهل، فالطبقتان النقيضتان، لا يمكن التعرف عليهما بسهولة في ظل الصراع القومي الذي يشهده العالم، كما أن سيادة الرأسمال المالي، والاختراق العمودي الذي ينجزه في اقتصاديات العالم، لا يسمح بتبلور

---

(1) انظر: ما بعد الرأسمالية، لسمير أمين، ومفهوم فك الارتباط، مصدر مذكور سابقاً.

وصياغة مفهوم الطبقات بالشكل الذي حددته ماركس والذي لا يزال مقبولاً في العالم.

وهكذا، فإن اقتراح جهاز مفاهيمي آخر، يأخذ بعين الاعتبار الوقائع الفعلية التي أرسنها الماركسية، لا بدّ أن يؤدي إلى إثارة إشكالات نظرية في التوفيق ما بين الانتهاء إلى الأساس النظري للماركسية وما بين انبناء نظرية أخرى تستبقي ثوابت التحليل فقط، ولكنها تتجاوزه نحو أفق أكثر اتساعاً وشمولاً في أبعاده ومضامينه.

لكن سميّر أمين لا يبيّ يعلن انتهاءه إلى الاشتراكية، فهو لا يرى إمكانية تتجاوزها كأداة للتحليل في المدى المنظور، وهو لا يزال يعلن انتهاءه إلى الفكر الاشتراكي؛ فمستقبل العالم وتطوره، بخاصة في العالم الثالث، مرهون بقدرته على الانتقال إلى الاشتراكية<sup>(1)</sup>. والاشتراكية لا تعني، في نظر سميّر أمين، الأنظمة الاشتراكية التي بناها الاتحاد السوفياتي أو الصين، فهذه الأنظمة الاجتماعية هي خطوة على طريق الاشتراكية، وهي بالنسبة إليه ثورات وطنية شعبية أنجزت فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي في سياق انتقالها إلى الاشتراكية، لأن الاشتراكية سياق تاريخي، ينبني باستمرار ضمن الخصوصيات المحلية التي تعدّل من القوانين العامة، فتضفي عليها شكلاً آخر ومضموناً آخر، هو في نهاية التحليل نتيجة للوقائع العينية التي تبني هذه الاشتراكية في مرحلة تاريخية محددة.

الوقائع العينية بالنسبة إلى سميّر أمين، لا تتحدّد بالبعدين الرئيسيين اللذين توقف أمامهما ومعهما التحليل الماركسي الاقتصادي، وهما: البعد الاقتصادي والبعد الاجتماعي، بل إن سميّر أمين أضاف إليهما البعد الثقافي، معتبراً أن هذا البعد وإن كان لا يملك أولوية التحديد، إلا أنه يتمتع بأهمية متساوية مع البعدين الآخرين؛ فالبعد الثقافي في نظره، هو المجال الذي تتحرك فيه الخصوصيات المحلية. ويلاحظ سميّر أمين أن هذا البعد «هو الأقل تقدماً في المعرفة العلمية، للدرجة أنه لا يزال مخفوفاً بالأسرار الخفية، وترتب على ذلك

(1) انظر: سميّر أمين: «مستقبل الاشتراكية» مجلة الطريق اللبنانية، العدد الثاني، 1990.

أن النظريات المقترحة في مجال الثقافة، حتى تلك الملاحظات عن الأديان التي نجدتها في كتاب علم الاجتماع (الانثروبولوجيا)، لا تعدو كونها تأملات تقوم على الحدس وتلدور في فلك «التشويه الثقافي»<sup>(1)</sup>. إن سمير أمين يرفض النظريات التي تقوم على فرضية ثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي، فالخصوصية بالنسبة إليه هي خصوصية تاريخية، تتطور باستمرار وتخضع لكل الإضافات والتعديلات التي يخضع لها تاريخ المجتمعات البشرية.

للخصوصية إذن، في فكر سمير أمين، مكانة مميزة، ولعل هذه المكانة هي التي أخضعت الرؤية الماركسية الشكلية للتعديل. فقراءة تاريخ المجتمعات غير الأوروبية المتمركز أدت إلى فهم آخر لمسألة التطور، وتجاوز نظرية «التحولية» في التاريخ المبنية على الآلية نفسها التي تعتمد على الرأسمالية، أي على مفهوم «اللاحق». ولكن اللاحق هنا في النظرية التحولية، يقضي بأن يتم تجاوز شروط التطور الرأسمالي نحو الاشتراكية عن طريق الثورة، وتتأق هذه النظرة، في رأي سمير أمين، عن مسألة الاستقطاب أي التناقض بين المراكز والأطراف، وهو تناقض لا يمكن تجاوزه في إطار الرأسمالية. وقد أثبتت الوقائع الحالية أن الاستقطاب الذي يفرزه النظام الرأسمالي في إطار التناقض ما بين المركز والأطراف، هو الذي يحتل مكان الصدارة، والذي يعين الحدود التاريخية للرأسمالية<sup>(2)</sup>.

وميزة هذه الرؤية في أنها تكشف الأبعاد الحقيقية لإيديولوجيا التحديث الأوروبية المتمركز، المهيمنة، التي عززتها ودعمتها نماذج الحياة الأوروبية الموزعة بواسطة ثورة الإعلام الحالية. فليديولوجيا التحديث التي تجعل من الغرب والحياة الغربية نموذجاً للاحتذاء تغيب المشكلة الرئيسة، وهي أن هذه الحياة المتحركة في الغرب تقوم على الاستغلال المتوحش لشعوب أخرى، فالتتمركز الأوروبي يمثل بالتحديد ميلاً إلى إيقاف التاريخ عند الحد الذي بلغه العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالي الموجود فعلاً، كما يقول سمير أمين.

(1) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر: نحو نظرية للثقافة، لسمير أمين، معهد الانماء العربي، مصدر مذكور سابقاً.

(2) المصدر نفسه.

لكن نقده للتركز الأوروبي، لا يلغي اعترافه بأن التقدم في الغرب هو نموذج للتطور. ولكنه يريد أن يكون نموذجاً ممكناً للبشرية كلها، وبما أن الرأسمالية المتحققة فعلياً لم تنجز التجانس على المستوى الاقتصادي، فإن المستويات الأعمق والتي تركز إلى خصوصيات الشعوب وثقافتها، لن تحقق التجانس، وبالتالي فإن مسألة الاقتداء بالنموذج تصبح هدفاً مستحيلًا، ويجب أن يكون مفروضاً من قبل الشعوب التي هي ضحايا هذا النظام «الأمثل» الذي تقترحه المركزية الأوروبية. إن التركيز الأوروبي يمثل بالتحديد ميلاً إلى إيقاف التاريخ عند الحد الذي بلغه العالم المعاصر من خلال التوسع الرأسمالي الموجود فعلاً، بينما النظريات العنصرية السلفية ترفض هذا العالم غير المتساوي دون أن تقترح بديلاً عالمي الطابع يحل محله.

ويقف سمير أمين موقفاً نقدياً من طرفي المعادلة، النموذج التفريري الذي يؤدي إلى الاستغراق في التبعية الشكلية، والنموذج السلفي الذي يؤدي إلى تدمير الذات دون اقتراح أفق للتطور، فيعترف باستحالة الاقتداء ولكنه يرفض الانغلاق الكلي على الذات، فالتاريخ بالنسبة إليه لا نهاية له، والتطور والتغير لا يقعان عند حد معين، والمركة بين القوى الاجتماعية المحافظة التي تميل إلى إيقاف التطور بحجة عدم الاستلاب وبين القوى التي تدفع إلى الأمام، هي معركة دائمة تتطلب إحاطة كلية بالأبعاد المختلفة لعملية التطور، وكشف الآلية الاستلابية التي يربتها الاقتداء بالنموذج دون إخضاعه للتناقض الذي يرسبه الاستقطاب داخل النظام الرأسمالي. ولم يقف سمير أمين عند هذا النقد العام الذي يميز بين تاريخ أوروبا والمراكز وتاريخ محيطها، بل إن اهتمامه بالخصوصيات دفع به إلى دراسة النماذج المتعددة لخصوصيات التطور في أفريقيا. كما أن كتابه «الأمة العربية»، سلط الضوء على الأزواج الثقافية التي حكمت تاريخ وتطور التشكيلية الاجتماعية في الوطن العربي، فرأى أن التشكيلات الاجتماعية التحديثية فصلت دائماً بين مشكلة تحديث الدولة والاقتصاد (فقبلت في هذا المجال الامتثال بأوروبا) وبين مشكلة تحديث الفكر، فراجعت في الثانية واكتفت بأخذ موقف محافظ. ويرى سمير أمين أن هذه الأزواجية حكمت أيضاً الجدال منذ بداية العصور الإسلامية، أي الخلاف ما بين أهل الكلام وأهل

الحديث<sup>(1)</sup>، وإن كان لهذا الخلاف طابع آخر. ويرى أن المشكلة لا تزال قائمة داخل الفكر البورجوازي العربي. فمن جهة تسود العلوم والفنون الأوروبية في ميدان الإنتاج، والإدارة، ومن الجهة الأخرى تسود أفكار مجمدة باسم الدين في ميدان الممارسة الثقافية والممارسات السياسية. ويعتبر أن هذه الازدواجية الثقافية انعكاس لعدم اكتمال البناء الرأسمالي في الوطن العربي، واتخاذ طابع رأسمالية الأطراف التابعة. ويشدد سمير أمين على أن التقدم والحداثة في الوطن العربي يتطلبان تحالفاً وطنياً شعبياً، يمتلك جرأة لا تمتلكها البورجوازية العربية، ويدفع باتجاه التحديث دون الامتثال، في كل من مجالات تحديث الدولة والمجتمع وتحديث الفكر. وهذا يتم من خلال ما يسميه بالثورة الثقافية، التي تعطي للبلد الوطني الشعبي إمكانية التوفيق بين جذورها التاريخية «الأصالة» وبين احتياجات العصر والمستقبل «المعاصرة»<sup>(2)</sup>.

هل هي نهاية المطاف بالنسبة لسمير أمين؟ هل وصل الفكر إلى اكتماله، والنظرية إلى تمامها؟

إن سمير أمين نفسه لا يدعي ذلك، فالتقاش الدائر اليوم حول مفهوم التحالف الوطني الشعبي وحقله المعرفي وحول المرتكزات الاجتماعية التي تشكل قاعدته الأساسية، وحول المرتكزات الاقتصادية التي يقوم عليها، تطرح من جديد على هذه الرؤية إشكالات في مستوى النظر، ليس أقلها حدود المفهوم المعرفي، وعلاقته بمستوى مفهوم القومية كما طرح في القرن التاسع عشر. أما القضايا الإشكالية التي يثيرها في علاقته بمفهوم الصراع الطبقي، فإنها تجعل إمكانية بقاء التحليل داخل المدرسة الماركسية أمراً مشكوكاً فيه. فالتحالف الوطني الشعبي يفترض تجاوزاً لمفهوم الطبقة العاملة، وأيضاً لمفهوم الطبقة النقيض. وي طرح إشكالات على تحديد أطراف الصراع، وإمكانية إقامة فصل ولو منهجي بين أطراف الصراع. أما أدوات الصراع، فإنها تصبح غير محددة فعلاً

(1) انظر: سمير أمين: «الازدواجية في الثقافة المصرية» في: أزمة المجتمع العربي، مصدر مذكور سابقاً.

(2) سمير أمين: بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر، الفصل الثالث. «دور الانتلجناسيا في الثورة الوطنية الشعبية».



في ضوء العالمية والتبعية المطلقة التي يرسها النظام الإمبريالي الحالي، ما بين الرأس المال المالي، في المركز والكومبرادورية التابعة في الأطراف.

وهذا الأمر أيضاً يطرح من جديد مسألة جوهر الصراع وإمكانية تحديده بواسطة أدوات التحليل الماركسية، التي غيّرت في طبيعتها وفي علاقاتها الداخلية الثورة التكنولوجية والأدعة الآلية، التي تتحكم بعناصر العمل وبمفهوم القيمة على حد سواء<sup>(1)</sup>.

#### ب - الفكر التقليدي لمهدي عامل :

1 - إن تحليلنا لمستويات التجديد التي أنجزها الماركسيون العرب في داخل الخطاب الماركسي، لا تلغي الفروقات النوعية بين المحاولات : فبينما تناولت مساهمة سمير أمين شكل النظرية ومضمونها، بدءاً من قراءة التاريخ القديم وتحقيقه وفقاً لمقاييس أخرى لا تلتزم بالقياس الماركسي الشكلي، وحتى إيجاد الآليات النظرية للانتقال بين المراحل، فإن محاولات أخرى في قراءة الحثثيات والوقائع الخصوصية في الوطن العربي، على ضوء نهج الماركسي وأدواته المفهومية، قد ظهرت مخترقة بذلك جدار التقليد والتلقين الذي رسم حدود الاجتهاد في الأحزاب الشيوعية العربية.

كانت محاولة مهدي عامل هذه، بداية ممكنة لإنجاز تقدم حقيقي في بناء جهاز مفهومي لقراءة التشكيلات الاقتصادية والاجتماعية في الوطن العربي وتطورها الخاص، وبالتالي محاولة تحديد الآليات التي تتحكم في مرحلة الانتقال نحو المجتمع الحديث. وقد أشار إلى ذلك مهدي عامل في مقدمة كتابه «نمط الإنتاج الكولونيالي»<sup>(2)</sup>، حين قال : «انطلقت في البحث حتى أتيت الضرورة التي نحن فيها، في هذه المرحلة من حركة التحرر الوطني، في أن نفكر الأدوات المفهومية التي بها نفكر، حتى تتمكن من أن نفكر واقع الحركة التاريخية. وبالممارسة علمت أن علينا أن نفكر أدواتنا هذه فيما نحن نفكر واقعاً هذا، وأن نفكر هذا الواقع فيما نفكر أدوات معرفته». والضرورة التي نحن فيها هي

Benjamin Conat: L'atelier et le robot. Édition Cristian Bourgeois, Paris 1990. (1)

مهدي عامل : نمط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي، بيروت، 1978. (2)

الشكل الذي اتخذته التطور في الوطن العربي. فبدأ التحليل وكأنه خروج على القواعد التي أرسها الماركسية الشكلية، وخروج مماثل على القواعد التي أرسها التطور الرأسمالي، وبرز مفهوم غط الإنتاج الكولونيالي، كمفهوم متميز للتعبير عن خصوصية التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية في الوطن العربي.

لقد انطلق مهدي عامل في تأسيسه لنمط الإنتاج الكولونيالي من نقطتين أساسيتين:

الأولى، تركز في اعتبار البنية الاجتماعية العربية هي بنية اجتماعية كولونيالية، وبذلك يعلن اختلافها البنوي مع الرأسمالية الإمبريالية.

والثانية، اعتبار الاختلاف البنوي بينها وبين البنية الاجتماعية الرأسمالية اختلافاً كمياً ونوعياً، أي الإقرار بتطور من نوع آخر للمجتمعات الرأسمالية، يختلف عن التطور في المجتمعات الأخرى، «وما هذا الاختلاف سوى نتيجة لاختلاف الشروط الموضوعية لعملية الانتقال هذه أي نتيجة لتفاوت تطور الحركة الثورية منها»<sup>(1)</sup>.

كان مهدي عامل يريد أن يقرأ الواقع، فهل كان الواقع يسمح بالملاحظة والاستنتاج التي أدت إلى استحداث أدوات مفهومية جديدة؟ وهل يرب هذا الموقف تساؤلات جديدة في محاولة أرادها هو لنستطيع «تملك واقعنا الاجتماعي التاريخي في ماضيه وحاضره»<sup>(2)</sup>.

من أجل ذلك، رأى مهدي عامل أنه لا بدّ، إذن، من وقفة أولية أمام المرحلة التاريخية التي يقع فيها التحليل، ولا بدّ من فهم كل مرحلة من حيث هي بنية اجتماعية محددة، تتطور داخل زمانها الخاص، من التكون إلى التطور إلى القطع. فإذا كان زمان تكون البنية الإنتاجية هو الزمان الخاص بمرحلة انتقالها من نظام إنتاج إلى نظام إنتاج آخر، فزمان التطور في البنية الاجتماعية هو زمان دائري تكراري، لأن حركة التطور فيه هي حركة انقيادية لا يظهر فيها

(1) في: غط الإنتاج الكولونيالي، مصدر سابق، ص 115.

(2) المصدر نفسه.

الصراع الطبقي على حقيقته السياسية، فيبدو التاريخ فيه وكأنه إعادة إنتاج لعلاقات الإنتاج القائمة. أما في إطار زمن القطع، أي حين تدخل البنية الاجتماعية في قفرتها النوعية، في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة يبلغ الصراع الطبقي حدته القصوى فيظهر كصراع سياسي مباشر، وفي هذه اللحظة بالذات، تكون الحركة المحورية في البنية الاجتماعية حركة انجاذبية تجذب بقوة، أي مركز التناقض الرئيسي، فيظهر الصراع الطبقي على حقيقته صراعاً سياسياً، ليس في شكله الرئيسي بل في مختلف أشكاله الاجتماعية أي على مستواه البنيوي نفسه<sup>(1)</sup>.

وعلى أساس هذه الحركة، يتم تحديد المستوى الذي وصلت إليه البنية في مراحلها التاريخية، هذه الحركة هي حركة الصراع الطبقي، ولكن الصراع الطبقي يأخذ شكلاً مميزاً في هذه المرحلة الكولونيالية، لأن الاختلاف الجذري الذي يتميز به التطور في بلادنا، هو خروجه عن السياق الكلاسيكي الذي تطورت في داخله البورجوازيات العربية، وهذا الاختلاف يكمن في طبيعة تكوينها التاريخي الذي يحدد طبيعة صيرورتها الطبقية أي طريقة تطورها اللاحق: فلقد تكونت هذه الطبقة بشكل أساسي في ظل علاقة التبعية الكولونيالية، أي بفعل التغلغل الاستعماري في بنائها الاجتماعي<sup>(2)</sup>، هذا التغلغل الذي أحدث انعطافاً جذرياً في حركة التطور التاريخي لهذه التيارات الاجتماعية، أي أنه أحدث تغييراً جذرياً في منطق تطورها الداخلي، وجعلها تخضع لمنطق آخر من التطور هو منطق التبعية الكولونيالية<sup>(3)</sup>.

وإذا كان الشكل الكولونيالي نتيجة حتمية لشكل التطور المتميز في بلادنا،

- (1) مهدي عامل في التناقض في: غط الإنتاج الكولونيالي، الفصل الثاني: «أزمة البنية الاجتماعية». مصدر سابق.
- (2) يبدو أن مهدي عامل لم يكن يعرف في ذلك الزمن أطروحة سمير أمين حول غط الإنتاج الخراجي. لذلك، فإنه يشير إلى النمط الرأسمالي، أو أشكال الإنتاج الآسيوي فقط، وهذا أمر ذو دلالة بالنسبة لاستئثار النقد وأشكال التجديد التي اتخذتها الماركسية في الوطن العربي، وإن كان ذلك ضمن أدوات مفهومية مختلفة.
- (3) المصدر نفسه، ص 38.

فكيف يندرج هذا التميّز داخل القوانين العامة للمادية التاريخية، وأين يقع هذا التمايز ضمن المراحل التاريخية المقترحة كإطار ضمّني للتطور التاريخي؟

يبدو أن مهدي عامل كان حذراً بالنسبة إلى هذه المسألة، فعملية الإنتاج المعرفي بالنسبة إليه تتمّ بشكل متتابع، ولا يمكن بالنسبة إليه كتابة التاريخ الواقعي لشروط ظهور غمط الإنتاج الرأسمالي، قبل أن نعرف البنية النوعية لهذا النظام كما يقول موريس غودليه<sup>(1)</sup>، ومعرفة البنية تسبق وتؤسس معرفة التكوّن. هكذا أيضاً يلح مهدي عامل على المعرفة العلمية للخلفية البنوية لغمط الإنتاج الكولونيالي، لأنها وحدها مستتبع له استنباط الشكل العام للحركة التي ولّدتها. فالحقيقة المادية الفعلية التي تجذب التفكير العلمي، هي أن هذه المجتمعات انطلقت في تطورها التاريخي في وقت كان فيه التطور الرأسمالي في أوروبا قد وصل إلى مرحلة التوسع الرأسمالي.

ولم يتمّ اكتشاف المفهوم من تصوّر مسبق تعسفي، وإنما جاء نتيجة منطقية للمعرفة العلمية لهذه البنية الاجتماعية في بلادنا وزمانها الخاص، وهو استنباط لا مفر منه حتى تعيد تلك البنية ويمحض تطورها الذاتي إنتاج شروط تطورها.

إن الموقف الفعلي لهذه الرؤية، هو تحوّل عن الشكل المعتمد للوحة التطور التاريخي. بيد أن الاستنباط يرتب معرفة واقعية بالشكل العام للحركة وللضرورة التاريخيتين، اللتين وجّهتا التاريخ العربي العيني، وهو بذلك يشكل برهنة عكسية تستمد نقطة انطلاقها من أشكال أخرى، وتزيح النقاب عن المضمون المتمايز بطريقة التعارض.

هكذا تبرز عند مهدي عامل مسافة الاختلاف في العلاقة ما بين آلية التطور في بلادنا وآلية التطور الرأسمالية، وهذه العلاقة تقوم على تناقض من نوع آخر داخل بنية علاقات الإنتاج الكولونيالي هو التناقض الوطني.

لا مفرّ من الملاحظة بأن غمطين من الإنتاج مختلفين في التكوين وفي آليتهما

---

(1) موريس غودليه: حول غمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة صادق جلال العظم، دار الحقيقة، بيروت، 1972.

الداخلية، يتواجدان في رؤية مهدي عامل النظرية، الخط الرأسمالي التوسعي أو الإمبريالي، وغبط آخر هو النمط الكولونيالي الذي يظهر لمهدي عامل كنتيجة ضرورية للتطور الخاص الذي فرضه التدخل الرأسمالي في مناطق الأطراف. وإذا كانت لفظة الأطراف لم ترد في تحليل مهدي عامل، فذلك أيضاً يضاف إلى قلقه البالغ من تقديم مفهومه وكأنه قطع مع اللوحة التاريخية التي قدمتها الماركسية السوفياتية الرسمية وثبتها الأحزاب الشيوعية العربية التي ينتمي إليها مهدي. وقد أدى تحليله لهذين النمطين وعلاقاتها التفاضلية والاختلافية كما يقول، إلى عدم الخروج من المألوف النظري الذي وضع نفسه فيه. فلم تستطع سلسلة المعادلات التي أقامها مهدي بين البنيين أن تحل المشكلة، فالقول بأن فهم منطق التطور الداخلي في البنية الاجتماعية الكولونيالية، لا يفهم إلا في ضوء منطق التطور الرأسمالي نفسه لأنه يختلف عنه ويتميز، لم يؤد إلى اعتبار التطور الكولونيالي شكلاً آخر خارج المركزية الأوروبية، وبالتالي لم تؤد الخصوصية وظيفتها في احتضان الرؤية النظرية واستيعابها، هكذا راوحت المشكلة وبدت الإضافة النوعية التي رتبها مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي عديمة الفائدة، في ظل هذا الالتباس والغموض الذي أحاط العلاقة بين البنية الاجتماعية في صيورتها التاريخية، أي في تحولها تحت تأثير منطقها الداخلي القائم على التناقض، وبين اعتبار الوقائع التاريخية التي تميز موضوعاً بنية اجتماعية محددة. فتمظهر الإشكالية ما بين القوانين الموضوعية التي ترسم شكل التطور الخاص في بنية اجتماعية حتمية، وما بين القوانين العامة، لا يستجيب للصورة الحقيقية التي تتجلى في تطور الوطن العربي.

ولكن هاجس مهدي عامل يتركز في دحض الافتراءات التي يقدمها المنطق التجريبي لمسألة الحداثة ومسألة التخلف، والتي كان يرفع لواءها الليبراليون<sup>(1)</sup>. من هنا كان تغليب له للعالم، يحكمه هذا التمايز عن خطاهم ويحكمه أيضاً انتماؤه إلى الحزب الشيوعي اللبناني، الذي وإن تميز في علاقته بالقضية القومية لم يخرج

(1) إن هذا الدحض، هو جوهر مناقشة مهدي عامل لمفهوم الحداثة والتحديث في كتابه: أزمة حضارة عربية لم أزمة بورجوازية عربية، مصدر مذكور سابقاً. أنظر خاصة نقاشه مداخلة أدونيس وشاكر مصطفى.

كثيراً عن القواعد المنهجية التي تحكم الرؤية التاريخية للخطاب الماركسي الرسمي. وفي رأيه أن التطور الكولونيالي إما أن يكون حراً من أي قانون يحكم تحركه، وفي هذه الحالة تستحيل معرفته، وإما أن يكون خاضعاً في تحركه لقوانين تتحكم في تحركه وحينئذ تصح معرفته وتصبح ممكنة بمعرفة قوانينه، ويبدو مهدي عامل في مناقشته هذه أسيراً للعام بشكل لم يسمح بصياغة متكاملة لرفضه المطلق لتطبيق القانون العام للتطور الرأسمالي، حتى بأشكاله المختلفة التي طرحتها الماركسية الشكلية (التطور اللارأسمالي، أو تطور على النمط الآسيوي). فتمط التطور الكولونيالي الذي كان يرد في رأيه على مسألة التشوه الذي يقول به بعض الماركسيين، لم يستمر للتوصل إلى النتائج المرجوة في إرساء قاعدة نظرية خاصة، تقوم ليس فقط على تمييز التطور في الوطن العربي ومشكلاته الراهنة، بل أيضاً على تاريخ هذا التطور الذي يدحض الإخضاع الذي تمارسه الماركسية الرسمية على تاريخ التشكيلات الطرفية<sup>(1)</sup>. لقد وقف مهدي عامل على عتبة التحليل دون الولوج إلى داخله، فأبقى المسألة في حدود التفسير، وبقي غمط الإنتاج الكولونيالي «مرحلة من تطور الإنتاج الرأسمالي مختلفة عنه، بل هو غمط الإنتاج الرأسمالي، الشكل الذي يستحيل في تطور الانتاج الرأسمالي كإنتاج رأسمالي...»<sup>(2)</sup>.

كيف يتم التقدم إذا؟ وكيف يستطيع غمط الإنتاج الكولونيالي أن يحقق القطع مع النمط الإمبريالي المسيطر والمهيمن؟

#### 4 - قراءة في دلالات الخطاب التحديثي:

- لم يشكّل مفهوم الحداثة هماً معرفياً أو نظرياً بالنسبة إلى المجموعة الماركسية، فقد حل مفهوم التقدم مكانه باعتباره هدفاً لكل تغير وكل تحول، فقد شكّل التقدم في بعده التطوري النقطة المركزية للتحليلات التي كانت تحاول إنجاز تغيرات ما أو تدعو إليها.

(1) انظر: سمير أمين: «رسالة الماركسية في اسيا وأفريقيا»، في ما بعد الرأسمالية، مصدر مذكور سابقاً.

(2) مهدي عامل: في غمط الإنتاج الكولونيالي، مصدر سابق، ص 161.

أما مفهوم الحداثة، فقد بدا إصلاحياً يتكئ على مفهوم اللحاق الذي أرساه الفكر البورجوازي مصنفاً العالم الثالث في درجة متدنية، لكنها تستطيع أن تتقدم بمساعدة أوروبا وعلى مثالها.

صحيح أن الخطاب الماركسي بأكمله يعترف بأولوية أوروبا الحضارية وتقدمها، ولكنه يجعل أيضاً من حضارتها حلقة في سلسلة من الحلقات، تعطي دوراً لكل المجموعات البشرية في صنعها. التحديث بالنسبة إلى الماركسية ليس هدفاً بحد ذاته، بل هو ناتج مسألة الانتقال من التخلف نحو الاشتراكية. هكذا يتعادل مفهوم الحداثة في مستواه الدلالي مع مفهوم الاشتراكية، إن هذه الرؤية هي التي جعلت المفهوم بكل حقوله الدلالية يغيب عن تحليلات المجموعة الماركسية. فالتحولات النوعية التي يدعي المشروع الماركسي إمكانية إنجازها أكبر من مسألة إعادة أو تحديث مستويات محددة. فالانتقال يعني بالدرجة الأولى قطعاً كاملاً مع غط سابق وانتقالاً إلى غط آخر. إن مرحلة الانتقال هذه، وتحديد الأنماط التي تقع في سياقها التشكيلة الخصيصة للوطن العربي، هو جوهر الإضافة الجوهرية للفكر الماركسي التجديدي وخاصة لفكر سمير أمين؛ فالحداثة بمعناها الكلاسيكي الذي أرسته العقلانية الأوروبية وعصر الأنوار، رفضها المجددون الماركسيون، إنما لأنها لا تناسب مجتمعات الأطراف كما يراها سمير أمين، وإما لأنها مستحيلة كما هي عند مهدي عامل، نظراً إلى استحالة الانتقال نحو النمط الرأسمالي في ظل النظام المهيمن. إذ إن ذلك ما يفسر، التفتّب الكلي لهذا المفهوم من جهة، وتعرضه للنقد الحاد من جانب جميع التيارات الماركسية من جهة أخرى.

ثمة أمر يجمع المجموعات الثلاث داخل التيار التحديثي، هو بالتحديد الرغبة في العبور من التخلف نحو شكل أرقى لا تزال أوروبا تمثل نموذجاً بامتياز، ولكن الاختلاف يتم في آلية الانتقال، وفي أولويات الانتقال، وأخيراً في تحديد الشرائح الاجتماعية المستفيدة من هذا الانتقال، حيث يظهر التمايز الحقيقي بين المجموعات في مسألة التجاوز التي أكد عليها الماركسيون المجددون باتجاه بناء غط آخر من الحضارة غير أوروبي التمرکز.





## **القسم الثالث**

### **التيار التقليدي**



## I - مقدمة:

- نسمي هذا التيار تقليدياً استناداً إلى المرتكزات المنهجية نفسها التي جعلتنا نصنّف التيار الأول تحديثياً. وهذه المرتكزات تقوم بالدرجة الأولى على المرجعية النظرية التي ينتمي إليها الخطاب المعبر عن هذا التيار، بصورة مباشرة أو خفية، وبغض النظر عن العوامل الثانوية التي تحدّد درجة الانتماء إلى المرجعية النظرية المشار إليها، أو تخترقها، وتدخل معها في علاقة صراع هي بالتحديد الصراع في الوحدة. والمرجعية النظرية للتيار الذي نسميه تقليدياً هي «الخصوصية الثابتة»، «الذات والهوية» المتجاوزتان لحركة التاريخ، والمحددتان للحاضر والمستقبل، بما هو تكرار زمني يستعيد الماضي وقيس نفسه إليه، بحيث تغدو كلمات «الشرق»، «التراث»، «السلف» و«الأصول» مرادفاً لنواة صلبة ثابتة في تاريخ الوعي وفي وعيه للتاريخ. وليس ضرورياً أن يكون شرط التصنيف في هذا التيار قبول اتجاه فكري ما لمفهوم «الخصوصية الثابتة» بشكل إيجابي، أي تبنّيها أو الانحياز إلى النتائج الناجمة عن الأخذ بها.

إذ إن بعض أشكال النقد لهذه «الخصوصية» هي تثبيت لها وموافقة على مفاعيلها في الواقع الاجتماعي وفي الحالة الفكرية الراهنة. فإلقاء تبعات الحاضر، التاريخي، المتغير على بنية ثابتة في الماضي، خاصة على المستوى

الفكري، هو استغراق في لاتاريخية نتاجات الماضي، وتجاوز للحركة الاجتماعية في آن معاً. وبالتالي يصبح التوجه إلى حلول أزمت اللحظة الراهنة محكوماً بالعودة إلى معالجة الجذور الممتدة بعيداً في الزمن وفي الوعي الاجتماعي. أي تتحول المواجهة مع الحاضر إلى مواجهة مع الماضي وبناء «المستقلة» عن أي تأثير، والثابتة حصنة وراء أسوار التاريخ.

من الواضح أن مفهوم الخصوصية الثابتة في المجتمعات العربية والإسلامية يقوم على الإسلام نفسه: الوحي (القرآن) والحديث والفقه والكلام (التأويل). وهذه العناصر تشكل أساس البنية المعرفية والإيديولوجية لدى اتجاه فكري - سياسي نسميه الاتجاه الإسلامي. في حين أن مجموعة من الرؤى الثقافية المتنوعة والموزعة بين الأخذ ببعض عناصر الخصوصية متزاوجة مع عناصر أخرى، تاريخية واجتماعية وثقافية، من جهة، وبين التسليم بالسلبية المطلقة لخصوصية لا تتحول، من جهة أخرى، مجموعة هذه الرؤى تشكل روافد أخرى دينية ولا دينية للتيار التقليدي.

التيار التقليدي هو إذاً مركب واسع ومعقد. استعاد طاقته بفعل عملية تفكك بعض التيارات التحديثية أو الانفكاك عنها والتحول نحو الأصول التراثية. وعملية التفكك والتركيب هذه قامت أساساً على قاعدة التناقض بين مشاريع التنمية العصرية الشاملة، التي حملت لواءها قوى قومية، ماركسية، ليبرالية وعلمانية أو شبه علمانية، وبين الإمكانيات الواقعية لتحقيق هكذا تنمية في الشروط العالمية والإقليمية والمحلية. ومن الطبيعي أن يجد هذا التناقض مساحة فعله الحقيقية الحاسمة، لا في صراع التيارات الفكرية، بل في تربة الواقع الاجتماعي - السياسي والشروط المحيطة بحركته والمحددة لها. فهناك، أولاً، المواجهة الشاملة بين مصالح الشعوب والأمم التي خضعت في مرحلة معينة للاستعمار، وما زالت تخضع لأشكال تنظيمه للعالم ونهيه لثرواته، ومن بينها الوطن العربي، وبين مصالح المستعمرين القدماء والجدد المتبلورين كمراكز للنظام الرأسمالي العالمي المعاصر. وهناك، ثانياً، إخفاق الدولة القطرية في حل القضية القومية ومشروع استعادة الوحدة القومية التي قامت الدولة القطرية نفسها على أنقاضه. وهذا إخفاق متعدد الأبعاد تنضوي تحته الإنكسارات

العربية التي لازمت الصراع العسكري والسياسي مع إسرائيل، التفكك الداخلي في الأقطار الوليدة من التجزئة العامة، ضمور الحياة السياسية وانعدام الديمقراطية، حالة الغربة الاجتماعية والفردية التي يغذيها شعار مفارق للواقع ووهم الانتصارات القريبة.

على هذه الأرضية العامة، ودون الدخول الآن في تفاصيل أكثر، ينهض تيار في الثقافة المعاصرة يرفض الغرب بكل رموزه، محسداً إياه في صورة المغتصب والمفتن والمنافض في الدين والقيم، ويرفض نقيضه الداخلي الذي تمثل بالفكر القومي والماركسي والذي «فشل في إنجاز مشروعه التاريخي».

في هذا التيار يمثل الاتجاه الديني قطبه الجاذب والجانب الإيجابي منه، بفعل حركة الانفكاك عن التيارات الأخرى والتراكم حوله. والإيجابية هنا لا تحدد إلا باتجاه هذه الحركة، دون مضمون الرؤى الثقافية والفعل الثقافي والسياسي. والاتجاه هذا يتكون من رافدين أساسيين:

- السلفية التي ما برحت منذ القرن التاسع عشر في المواقع الأيديولوجية العامة ذاتها تقريباً، ولكن حركتها السياسية وبرامجها شهدت تغيرات ملحوظة منذ منتصف القرن العشرين.

- والأصولية التي أعطت للحركة الإسلامية الراهنة صفة «الصحوة الإسلامية» - حسب بعض التعابير الشائعة - بسبب صعودها السريع، وطرحها الفكر المتميز في مواجهة الأوضاع الاجتماعية السائدة، ومواقفها السياسية التغييرية الجذرية لجهة العودة إلى حكم الإسلام، وكفاحية تنظيماتها. ولا شك في أن هزيمة حزيران 1967 ثم انفجار الثورة الإسلامية في إيران وانتصارها، قد شكلتا علامتين بارزتين في مسيرة الصعود هذه. الأولى، أي الهزيمة، على مستوى الإعداد الموضوعي وإزاحة البدائل، والثانية، أي انتصار الثورة الإيرانية، على مستوى إنجاز التحقق التاريخي أولاً أو الانتشار أفقياً وعمودياً في المجتمعات الإسلامية.

إن هذا التقسيم الإجرائي للتيار الإسلامي المعاصر يستوجب استدراكين: الأول، أنه لا يعبر تماماً وبدقة عن الاتجاهات والميول الفردية لدى بعض مثليه.

بحيث نجد بينهم مَنْ تتداخل في مفاهيمه ورؤياه الفكرية والسياسية عناصر متنوعة في الأصولية والسلفية، كما جرى تحديدهما أعلاه. وهناك من يصعب فعلاً تصنيفه في هذا الاتجاه أو ذاك، وأحياناً لا يجد مكانه بدقة في الاتجاهين كليهما. ولا بدّ من الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين في الفكر الإسلامي ودارسي التيارات الإسلامية، يميلون إلى تصنيف إجرائي من نوع آخر، وإن كان مشابهاً من ناحية مركزاته الفكرية. وهو تصنيف يضع في رأس أولوياته مسألة الحكم والشكل في علاقة التيارات الإسلامية المعاصرة بالتراث الإسلامي كله: النص والسيرة والفقه والكلام وغيرها. . . فينقسم الإسلاميون، وفقاً لهذا التصنيف، إلى مثلين «لفكر الصحو» ومثلين «لفكر الارتدادي»، على أساس مدى ملاءمة الانتقائية التراثية لدى كل منهما لقضايا ومشاكل العصر ومستوى تكييفهم للإسلام، في مفهومهم الخاص له، بحيث يتجاوب مع أشكال الصراع الاجتماعي والسياسي الراهنة، مع تطور العلوم في الثورة العلمية والتكنولوجية التي نشهدها، ومع ارتفاع الوعي البشري عموماً<sup>(1)</sup>.

وإذا كان تصنيفنا، الذي اعتبرناه إجرائياً لا أكثر، يعاني من نقاط ضعف في الإحاطة بروافد وتلويحات الاتجاه الإسلامي الواسع، فالتصنيف الآخر الذي عرضناه يضيف صعوبات جديدة لأنه يضيق المقاييس والأسس، التي يجري التصنيف بحسب منطقتها ويزيد في غموض الحدود الفاصلة بين الروافد والأفراد - على مستوى نقاط الارتكاز الفكرية والبرنامج السياسي والأهداف الاجتماعية العامة.

والاستدراك الثاني هو أن هذا التصنيف لا ينطبق إلا على الاتجاهات والقوى الإسلامية المعاصرة الحديثة. وكما أنه يفقد الكثير من دقته العلمية إذا ما اعتبر صالحاً لتصنيف حركات سابقة، كالهابية التي تحولت من حركة أصولية في بدايتها إلى اتجاه سلفي محافظ في أيامنا هذه. كذلك لا يجوز اعتباره صالحاً لتصنيف الاتجاهات والقوى ذاتها في المستقبل؛ فالأحداث التاريخية والتطور

(1) بول فيل وزهيري هوارى: جريدة السفير اللبنانية، 1983/11/27.

تقلاً من: «peuple méditerranéen»، عدد 1983/10.

الاجتماعي والفكري الذي نعيشه يفرضان إعادة تقويم دائمة لموقع وفعل وتأثير الاتجاهات والأفراد وأفكارهم وانتقاهم، التلقائي أو الواعي والمهدف، من رافد إلى رافد من ضمن التيار نفسه.

## II - الركائز المعرفية للتيار التقليدي:

هذا الاتجاه، فهو كما ذكرنا، ناتج عن عملية تجميع حول مفاهيم معينة «للخصوصية العربية» أو «الخصوصية الإسلامية»، أو حتى «الخصوصيات الإقليمية والمحلية» الثابتة. وهذه العملية هي إمّا انفكاك عن تيارات تحديثية ومزاوجة بين عناصر من مشاريع الحداثة وبين المتابع والأصول، ضمن تغليب دائم للثانية على الأولى. وإمّا انغلاق في دائرة «الذات» القومية أو المحلية بعيداً عن تأثيرات الثقافة العالمية الحديثة والمفاهيم الإنسانية الشاملة. ولا بدّ من الإشارة في هذا السياق إلى أن إقامة الحدود الفاصلة فيما بين رافدي الاتجاه الإسلامي وبين الاتجاه الإسلامي بمجمله والاتجاه الثاني، المركّب والمتنوع، هي عملية شديدة التعسّف. فالحدود هذه منحنية ومتعرّجة ومتداخلة. لذلك لا بدّ من تناول القضايا الرئيسية، المعبرة عن المرجعية النظرية في خطاب التيار كله من أجل الوصول إلى تشخيص موضوعي للرؤى الثقافية والبرامج والمواقف التي يطرحها ويتبنّاها. أين تصطدم هذه الرؤى والبرامج بالحدث التاريخي وكيف تنفعل به؟ أين تفتتح على المفاهيم المعاصرة وأين تنبذها؟ كيف ترى إلى عناصر التراث المتناقضة وكيف تجري عملية الفرز والانتقاء لها، وغيرها من القضايا.

إن إطلاق مفهوم التقليدية على المحصلة العامة للاتجاهات التي تشكّل التيار المركّب المذكور، لا يعني تعريفاً له بالسلب. أي أنه لا يتحدّد بنفي صفة الحداثة عنه وحسب. فهذا النفي لا يلامس إلا الجانب المنفعل، المتأثر، الخارج على الفعل العالمي المعاصر، من موقع تمرّد وجودي لا يستمرّ إلّا باستمرار «الأخر» فاعلاً وإيجابياً. في حين أن التيار التقليدي يحدّد، بوعيه، موقعه وخياراته وي طرح بدائله لما هو قائم، أيأ كانت طبيعة هذه البدائل. فهو يدخل معترك الصراع المعاصر بمعاله الثقافية والسياسية المميزة وإدارته المعرفية الخاصة. والقبول الشعبي بإيجابية هذا التيار والالتفاف حول طروحاته

الاجتماعية والسياسية، يعود إلى مجموعتين من الأسباب: ذاتية، تتعلق بطبيعة هذا التيار ومدى استجابته للكوامن العميقة في الوعي الشعبي، عندما يحتك هذا الوعي بجدار صلب لأزمة اجتماعية معينة، وقدرته على إعادة إنتاج البدائل الصالحة بجوهرها لكل زمان ومكان، في الأشكال والخطاب المناسب للواقع المحدد في لحظة الأزمة. وموضوعية، تفرضها الشروط العامة للسيرورة التاريخية والصراع الاجتماعي والسياسي والثقافي، على المستوى الكوني والقومي والمحلي، وهي تكشف عن كامل فعاليتها في لحظات الانعطاف، عندما تحدث التراكبات الكمية البطيئة نقلة نوعية في طبيعة الظواهر، ويأخذ «الحدث» موقعه التاريخي، مولدًا في الظاهرة الاجتماعية التي أخرجته إلى الوجود وبالتالي في الوعي الاجتماعي وفي علاقتها، روابط وصراعات جديدة.

## 1 - في العامل الذاتي لانبعاث التقليد:

«الصحة الإسلامية ظاهرة تاريخية دورية: يصيب المسلمين ذبول في دوافع الإيمان وضوابطه وخمول في الفكر والفقه وجمود في الحركة والجهاد، وتضربهم الابتلاءات الداخلية والخارجية فينحط كسبهم التاريخي، ثم تستفزهم أزمة السقوط عن مثلهم العليا ويحضمهم الوعي بالانحطاط عن أعجاب ساقفة... فينهضوا من جديد... وهذه الدورة إشارات في القرآن والأحاديث ولها شواهد في تاريخ المسلمين»<sup>(1)</sup>.

يصف د. حسن الترابي تاريخية «الصحة» المتكررة وأسبابها؛ ويعبر د. علي سامي النشار عن الآلية الداخلية للحركة ذاتها بقوله: «إن سطوع الحضارة ثائية إنما يستند إلى الإمكانيات الباطنية الداخلية وإلى استرجاع الذات الأصيلة وتطورها خلال نزوات حيوية داخلية وثورات ذاتية داخلية أيضاً»<sup>(2)</sup>.

نكتفي الآن من إيراد هذه الشواهد بحقيقة بسيطة هي التأكيد على ظاهرة

(1) حسن الترابي: جريدة السفير اللبنانية، 1987/3/30.

(2) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، طبعة رابعة، القاهرة، 1978، ص 7.



«الكمون والانطلاق» الدورية في تاريخ الحركة والفكر الإسلاميين، وهي حركة يعيدها الإسلاميون إلى أسباب متناقضة ومعروضة انتقائياً. فسقوط المثل وخمود الإسلام يعود إلى أسباب في «المسلمين أنفسهم» وفي «الابتلاءات الخارجية / الداخلية»، في حين أن النهوض والسطوع ثانية لا يعود إلا إلى الوعي بالانحطاط و«استرجاع الذات الأصيلة». الموضوعي هذا هو سبب السقوط، خارجياً كان أم داخلياً، في المسلمين أو في أعدائهم، بسبب ذبول الإيمان والابتعاد عن الإسلام أو بسبب القسر المفروض عليهم من طرف آخر. في حين أن النهوض لا تتأمن شروطه إلا بالذاتي، أي باتخاذ الإسلام، مرة جديدة، طريقاً إلى «الذات» ودافعاً «للتزوات الحيوية» المؤدية إلى استعادة الأجداد السالفة.

وبغض النظر عما في هذه الرؤية من ذاتية وانتقائية للظواهر ومسبباتها، يجب الاعتراف بأن إشاراتها لدور العامل الذاتي تنطوي على قدر كبير من الصحة، خاصة إذا ما اتخذ تحليل العلاقة بين الذاتي والموضوعي في عملية الخمود والانبعث وجهته الجدلية الصحيحة. وهو ما لم يستطع فكر هذا التيار أن يقيمه لعدم استناده إلى رؤيا شمولية تاريخية، نقدية للتاريخ والظواهر الاجتماعية.

والواقع أن حالات التقدم والتراجع في الفكر الإسلامي، كانت مشروطة بطبيعة الأزمات التي عاشتها المجتمعات العربية والإسلامية إن على مستوى تطورها الداخلي: الصراع على السلطة، المشروعية العليا للحكم، الصراعات الاجتماعية الكبرى والتهديد الشعبي لسلطة النخب الحاكمة، وقدرة الآليات الناعمة لحركة المجتمع على الاستجابة لمقتضيات التطور اللاحق... أو على المستوى الخارجي: مواجهة المخاطر العسكرية والسياسية الخارجية، التحالفات مع «أعداء في الدين» ضد مسلمين، الأزمات الاقتصادية الناجمة عن خراب ممالك أو انقطاع طرق التجارة وتحولها، وما إلى ذلك من عوامل خارجية... وكل منعطف من المنعطفات الكبرى المقترنة بواقع أزمة عميقة كان يجد صدًى في الإيديولوجيا الرسمية والشعبية التي مثلها الإسلام بجانبها كليهما. ففي حين كانت السلطات والقوى المسيطرة تلجأ إلى الإسلام السائد، في تفسيره وتأييله الرسميين، من أجل استتباب القبول بالأمر الواقع (الغزالي...)، كانت

التيارات الشعبية تنتج، على العموم، فكراً إسلامياً رافضاً. وبما أن الرفض بحاجة دائماً إلى إثبات مشروعية طموحه للتغيير، كان الرافضون يعمدون إلى الأصول لتجدهم بزاد ديني - سياسي - سلوكي من سيرة الرسول وأصحابه ومن العصر الذهبي للدعوة. ولعلّ الظاهرة الأبرز في الفكر الأصولي منذ بداية انحطاط الدولة الإسلامية ونفسحها، هي هذا الذوبان في الماضي «المشرق» للذات لإضاءة واقع «قائم» مفروض من «آخر» ما، أكان هذا «الآخر» عدواً خارجياً - مسلماً أو غير مسلم - أم كان «سلطاناً جائراً» في دولة الإسلام ذاتها.

وتما يضيفي على هذه العملية الدورية، المغايرة لذاتها حقاً في المراحل المختلفة، أهمية خاصة، وما يسمح لها بلعب دور فاعل على المستوى الاجتماعي، والشعبي تحديداً، هو كون الوعي الشعبي العربي بالماضي وعياً حاداً ومركباً. فالواقع بالنسبة إلى هذا الوعي هو دائماً في موضع المقارنة مع التاريخ، وأفاق تطوره تقاس بحصيلة المنجزات الغابرة وبالدور الفاعل في تقرير مصير جزء كبير من البشرية. ولعلّ هذه الميزة هي ظاهرة ثقافية مشتركة لدى الكثير من الشعوب التي أسهمت حضاراتها الأفلة في دفع المسيرة الإنسانية قدماً. الأمر الذي يحفظ في الذاكرة الاجتماعية لهذه الشعوب، صورة إيجابيتها التاريخية وشعورها بالاعتزاز في الانتهاء إلى ذاتها. ولعلّ الفن الملحمي يرمته قد قام على عناصر مختلفة ومتناقضة في هذه الظاهرة، من «الإلياذة» إلى «أناشيد رولان»، ومن «الشاهنامة» إلى «النشيد الشامل». إن تمجيد الماضي كان على الدوام تعبيراً عن حالتين متلازمتين ومتفارقتين: الأولى، محاولة بعث وهمي للعالمقة الموق كي ينتقوا من أقزام الحاضر ويكشفوا عجزهم وخيانتهم للفضائل والقوة الغابرة؛ والثانية، تصويب باتجاه المستقبل، بحيث يستمد الحاضر من تاريخه أسباب التماسك والقدرة لمواجهة التحديات الواقعية. وعلى هاتين الحالتين تتكوّن خلفيات ثقافية معقدة، تنبت على سطحها الوعي مفاهيم ورؤى تستلهم الخصوصيات التاريخية لتضعها في موقع المركز من نظرتها إلى المستقبل.

بالنسبة إلى التيار التقليدي، المعبر غالباً عن ثقافة شعبية، ترتدي هذه المسألة أهمية مضاعفة، نظراً لكون الانتهاء الحضاري المقترن بحنين سياسي يقوم على وعي ديني شمولي في نظره إلى المجتمع والإنسان. فالإسلام رسالة دينية

ودنيوية: علاقة بالخالق وتنظيم للمجتمع. كلا الجانبين مقدّس وبفس المرتبة من الأهمية في نظر المؤمن. باسم الإسلام وفي ظل أحكامه قامت دولة عظمى استمرت قروناً هي دولة الخلافة العربية، ثم تلاها حكم عثماني لعدة قرون أخرى رايته وقانونه الشريعة الإسلامية. ولم يقتصر السياسي في الإسلام على شعارات وإيديولوجية السلطة، بل تعداها بعيداً ليشكّل عامل توحيد أساسي للعرب وللمجتمعات ذات الأغلبية العربية أيّاً كان حكامها (أكراد، مماليك، سلاجقة...)، في مواجهة الاعتداءات الخارجية / الغزو الصليبي ثم المغولي / أو الأعداء المحيطين. والإسلام - برأي أكثرية المفسرين والمجاهدين - حمل رسالة تسخير الطبيعة الإنسان وتوجيه عليها سيداً يستغلها ويستثمر خبراتها من جهة، وتسخير الناس لبعضهم من جهة أخرى. وغائية الخلق المزدوجة تستكمل الجانب السياسي وتمنح دور الإنسان المنتج والاجتماعي بُعداً دينياً - إيديولوجياً<sup>(1)</sup>. فالوحي في هذا الجانب يؤكّد الوظيفة الاجتماعية في شمولية الرسالة، ويفتح الأفق لتأويل النصوص لاحقاً بما يتلاءم مع الدور التنظيمي - الاجتماعي للإسلام وسلطاته في المجتمع. وهذا ما حصل في الواقع، فمقتضيات التطورات اللاحقة فرضت هذا التأويل، بحيث جرى إخضاع النصوص لعملية تفسير هدفها تكييف الأحكام الأصلية مع الوقائع الجديدة ومستلزمات السلطة الإمبراطورية وضرورات تنظيم الدولة المترامية الأطراف والمتعددة الثقافات والديانات ومستويات التطور. وقد جرت هذه العملية بهذا الهدف، ولكنها ظلت مشروطة بعدم تناقضها مع النصوص والأحكام البينة في الإسلام. وتكرّست بذلك في نظر المؤمنين، قدرة النص، حتى بعد إقفال باب الاجتهاد، على الإجابة عن كل أسئلة الحياة.

هذه الحيوية والشمولية الذاتيتين في طبيعة الإسلام نفسه كرستنا دوراً تاريخياً لهذا الدين، على المستوى الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي، كان يؤهله لعمليات انبعاث متتالية بعد مراحل الخمود. وكان في هذه العملية يستجيب للظروف الموضوعية ويتفاعل مع الحدث التاريخي على طريقته الخاصة.

(1) د. فهمي الجدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، مصدر مذكور سابقاً، ص. 13.

## 2 - في العوامل الموضوعية لانبعاث التقليد:

لم تكن هزيمة حزيران 1967 جولة خاسرة في حرب طويلة مفتوحة، كما تراءى للبعض في الوهلة الأولى التي أعقبت حزيران. ورغم ما بذل عبد الناصر والقوى الوطنية والقومية، على مستوى الأنظمة والحركة الشعبية، من جهود لتجاوز آثارها، ظلت الهزيمة جائمة ككابوس على الوعي العربي التقدمي. وبدًا بوضوح، مع الزمن، أن مرحلة بكاملها تشرف على الانتهاء. وبعد موت عبد الناصر انكشفت الثغرات العميقة في النظام الناصري والبنية الاجتماعية والاقتصادية التي أقامت خلال سنوات عديدة ثورة يوليو 1952، ومشروعها التنموي. وكانت محاولات التنمية في العالم الثالث عموماً قد توافقت مع نقلة مهمة في مراكز النظام العالمي من أجل تثبيت شكل أو أشكال جديدة للسيطرة على أطرافه. فاصطدمت محاولات التنمية المذكورة مع المشروع الإمبريالي المتجدد لتنظيم العالم، وأصبحت بنكسات متتالية ظلت تتعاقب طوال الثمانينات، وما زالت. وأسهمت في هذه الانتكاسات والهزائم بصورة أساسية، مجموعة من الثغرات الاستراتيجية في مشاريع التنمية: من استنادها إلى قوى اجتماعية مترددة، إلى طبيعة السلطة السياسية، إلى تمثّل نماذج اشتراكية، أحياناً بصورة خاطئة وأحياناً عبر اقتباس الأخطاء الأصلية في النماذج لها.

وتتطلب المشروع التنموي التحدي في البلدان العربية التي اختارته مع مشروع حل للقضية القومية بمجمل عناصرها: من قضية فلسطين إلى قضية الوحدة العربية. وإذا كانت حرب حزيران 1967 قد وجّهت ضربة قاسية إلى الوعي العربي في المسألة القومية، وحطّمت حلماً كبيراً مفتوحاً على المستقبل، فإن التطورات اللاحقة كانت كفيلة بضرب الأساس السادي، الاقتصادي والاجتماعي، الذي أعدّ لحمل المشروعين معاً. وشكلت سياسة الانفتاح في مصر، عنوان هذه الهزيمة المزدوجة ورأية مرحلة جديدة شعارها الصلح مع إسرائيل والتخلي عن الحلف العربي المواجه لها، تصفية الميقات أمام دخول الرأسمال الغربي، والاندماج في النظام الرأسمالي العالمي على المستويات الممكنة كافة. لقد هزم المشروع وحامله الاجتماعي وانفسح المجال لاستلام الكومبرادور مقاليد السلطة. ولم تغلق التيارات الماركسية المتحالفة، بالعام، مع الأنظمة،

والمتميزة عنها في آن، في إنتاج بديل مستقبلي يستقطب قوى اجتماعية عريضة لأسباب متعددة، ذاتية وموضوعية. الأمر الذي أوجد فراغاً سياسياً واسعاً في المساحة الممتدة بين الفئة الحاكمة، والسلطة عموماً، وبين القوى الشعبية المتضررة من مشروعها المسيطر، والتي وجدت نفسها في مواجهة مكشوفة مع هيمنة غربية تتقدم سريعاً. وتتفاقم هذا الصراع مع انكشاف الأزمات الاقتصادية في الدول الاشتراكية القائمة فعلياً، وبيان عجز نماذجها عن تشكيل بدائل الرأسمالية الغربية، وذلك منذ أواخر السبعينات.

هكذا شكّلت ظروف الهزيمة مناخاً مواتياً لهوض تيار جديد، يمتلك فكراً شمولياً قابلاً على التكيف، راسخاً في الوعي العميق لدى الجماهير. وأمام انسداد آفاق المشروعين القومي والليبرالي كان التيار الإسلامي، المقيم حتى الآن في الظل، يطل بشعارات مغربة ويوسع دائرة استقطابه. مرة جديدة يصطدم الشرق العربي الإسلامي بمشروع غربي للهيمنة وينهزم أمامه، فتستفيق إرادة المقاومة الشعبية ولا تجد في الأفق بديلاً يكون أداة للصمود، فتعود إلى الماضي لتبحث عن ذاتها المتضررة في أيام مجد غابر. وهي عودة تجد خصوصيتها في اللحظة التاريخية الراهنة، في رفضها الغرب الرأسمالي والاشتراكي ورفضها للتيارات المتأثرة بهما، ليبرالية كانت أم قومية أم علمانية، باسم الإسلام والخصوصية الشرقية الثابتة. وكان انتصار الثورة الإسلامية في إيران أبرز محطة في التاريخ الحديث لهذا التيار، حيث أثبت، في لحظة انتصاره ذاتها، قدرة الإسلام على إلحاق الهزيمة بالغرب وأهليته للحكم وتنظيم المجتمع المعاصر.

ورغم أن الثورة لم تنتصر في بلد عربي، بل في إيران، ورغم الطابع الأصولي الشيعي الغالب عليها، إلا أنها استطاعت أن تكون رافعة لكل التيار الإسلامي في الوطن العربي. ومع الصعود السياسي للتيار الإسلامي والالتفاف الجماهيري حول شعاراته، كان الفكر الديني يحتل مواقع جديدة في الساحة الثقافية ويخضع هو نفسه لمتغيرات أساسية. فمن جهة أولى، كان هذا الفكر يتكون كقطب جاذب يعمل على تفكيك الانتماءات الفكرية الأخرى ويشدها إليه. ومن جهة ثانية، كانت الروافد الأصولية، العالية الكفاحية، والمتشددة في ضرورة حكم الإسلام تتقدم إلى الصفوف الأولى على حساب الروافد الإسلامية التقليدية.

والروافد الأصولية هذه، على الرغم من تشددها في مبدأ حكم الإسلام، كنقطة انطلاق إيديولوجية - سياسية، كانت، بسبب من جذورها التاريخية وحركتها واحتدام مواجهاتها مع رموز المشاريع الرأسمالية المحليين، هي الأكثر انفعالاً بالطروحات الاجتماعية الجذرية المعاصرة.

### III - الاتجاه الإسلامي

#### أولاً - الخصائص العامة:

الخصائص الفكرية العامة الأساسية لهذا الاتجاه تنبع من التصور المشترك لدى روافده وتمثليه للبديل المستقبلي عن الواقع القائم في الوطن العربي. وهو تصور برنامجي يطرح المسألة على مستوى النظر والممارسة، وإن بتبايزات ودرجات مختلفة من العلاقة بين النظر والممارسة<sup>(1)</sup>. لذلك تشكل المرجعية النظرية المشتركة، أي الإسلام، بوصفه ديناً وتنظيماً شاملاً للحياة الاجتماعية، المنبع الإيديولوجي للخطاب الديني، وكذلك الهدف والموجه للحركة التي يحاول هذا الخطاب استقطابها وتأييدها. كما تشكل العناصر الإيديولوجية المتضمنة في النص الإسلامي الأصلي الآليات الذهنية والعقلية والأدوات التي يستخرجها ويعتمدها هذا الخطاب نفسه. ولا بد، من أجل فهم شامل لهذا التيار، من التمييز بين الثوابت الفكرية التي هي نقاط الانطلاق على المستوى النظري لدى عملي التيار الإسلامي، وبين العناصر التي تندرج في سياق الآليات الذهنية والسلوكية لديهم. وإن كان التداخل بينهما شديداً لدرجة تجعل من الفصل عملية تحتوي الكثير من التعسف. وستوقف في عرض الثوابت الفكرية عند ثلاث مسائل نراها مركزية في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهي: النص، والحاكمية، ومفهوم التقدم.

#### أ - النص:

لا يقدم التيار الإسلامي المعاصر أي جديد في تعامله مع النص بالمقارنة مع

(1) ستمل على رصد هذه التبايزات وتوضيحها في سياق تفصيل هذه الخصائص دون أفراد أقسام خاصة لكل من رافدي هذا الاتجاه: الأصولية والسلفية.

التيارات الإسلامية السابقة، التي تتالت في الحركة الفكرية في المنطقة العربية - الإسلامية منذ إقفال باب الاجتهاد عملياً، أي منذ القرن الرابع للهجرة. فقد ورث عن الأشعرية المحافظة والفقهاء الرسميين، دون تعديل تقريباً، علاقة مقدسة بالنصوص وحياءاً إلهياً آمن ص ١٠١ - ١٠٨. وقد كان التأويل قد شكّل حتى القرن الرابع للهجرة علامة بارزة في مسيرة العلاقة بين العقل والنص، فإن الفكر الإسلامي الذي تلا تلك المرحلة جرّد عملية التأويل من طبيعتها التاريخية ودمجها في بنية فهمه للنص، بحيث أصبحت جزءاً من الموروث الديني الذي يحمل صفة القداسة. وتحوّل التأويل من حالة وظيفية اقتضاها تطوّر الحالة الاجتماعية والوعي الإيديولوجي - والوعي الديني ذاته ضمنه - إلى ثابت جديد، لا تاريخي، يضاف إلى النص، ليشتكّل معه الأساس المرجعي الأصيل والوحيد. وكون النص هو الإطار المرجعي النظري، لا يعني إنكار مسألتين مهمتين في الفكر الديني المعاصر. الأولى، هي قدرة هذا الفكر، بسبب مرونة النص والتأويل معاً، بخاصة في مجالات الحياة الاجتماعية، وبسبب التعارضات في مضمون كل منهما وفي العلاقة بينهما أحياناً، على التكيف مع الواقع أو تكيف الاستنتاجات والتجديدات العقلية النابعة من هذا الواقع مع مفاهيم نصية معينة. والثانية هي أن الاحتكام للنصوص لا يلغي إمكانية الحوار القائم بين بعض ممثلي التيار الإسلامي المعاصر وبعض التيارات السلفية الأقدم، في مجموعة من القضايا ذات الطابع النظري والعملية بل يقدّم لها المشروعية والتبرير. وهو حوار يبدو، على كل حال، قريباً من الجدالات التي جرت بين التيارات السلفية القديمة نفسها، والتي لم تسفر لا عن إجماع نظري بين «العلماء» و«الفقهاء» و«المكلمين»، ولا عن انتصار حاسم لأحدها أدى إلى تكفير الآخرين نهائياً وإخراجهم من حلبة الصراع الإيديولوجي والفكري.

روح الإسلام ونهجه يتحدّدان بالنص. هذا ما يؤكده جميع المفكرين الإسلاميين، سلفيين وأصوليين في القديم وفي الزمن الراهن. وإذا كان مجال الاجتهاد قد اقتصر على الفرعي والثانوي من النصوص في الماضي، فإن ما يبدو اليوم من فكر السلفية، غالباً، يرجع إحالة الاجتهاد إلى مستوى ترديد الاجتهادات السابقة وبعض الإضافات الشكلية عليها، التي لا تمس المضمون

الاسامي للنصوص الفرعية. وهو وضع لا يشبه بأي حال لحظة الاجتهاد الحقيقية المنصرفة وما رافقها من تعددية في الآراء والمواقف. فالانغلاق الراهن في دائرة النصوص والتأويلات السابقة أدى بالفكر الديني، عموماً، والسلفي منه على وجه الخصوص إلى مستويين من العزلة: الأول، يتمثل في رفض العناصر الوافدة إلى الثقافة العربية الإسلامية من حضارات وثقافات أخرى؛ والثاني، القطيعة مع مفاهيم الكلية والمصالح المرسلّة التي استند الأقدمون إليها في اجتهادهم ذاته، ووفقوا بواسطتها بين مصالح المجتمع الإسلامي السائر على طريق التطور السريع ومقتضيات هذا التطور المادية والعلمية والفكرية من جهة، وبين تعاليم الإسلام الأساسية من جهة أخرى<sup>(1)</sup>.

هذان المستويان من الانغلاق في البنية الفكرية الإسلامية المحددة بشكل قاطع، يجعلان السلفية المعاصرة عاجزة عن حل التناقض الواقعي بين ضرورة الاستفادة من العلوم الطبيعية والاجتماعية المعاصرة، التي لا مفر من استخدامها من أجل تنظيم المجتمع وإدارته ومواجهة تحديّ التقدم، وبين الصياغة الإيديولوجية للخطاب الإسلامي الذي يبحث في النص وحده عن الحلول الناجمة لكل الأزمات في كل المجتمعات وكل المراحل.

وفي هذا السياق تبدو محاولات الأشعرية الحديثة (علي سامي النشار مثلاً) شديدة التعبير. فهي ترفض رفضاً كاملاً فكرة تأثير الثقافة الإسلامية الحقيقية (التي تستثني الفلسفة المشائية برمتها من الكندي حتى ابن رشد) بأي من الثقافات السابقة توحيدية كانت أم وثنية، شرقية أم غربية، ولكنها تقبل «الروح الجديد في البحث والطريق الجديدة في الاستقصاء» التي توصّل إلى إنتاجها المسلمون عن «طريق التجربة والملاحظة والقياس مصدر الحضارة الأوروبية القائمة على المنهج التجريبي»<sup>(2)</sup>.

إن العودة إلى النص الذي أنزل في خير أمة وأحسن بيان تتج على الدوام،

(1) د. نصر حامد أبو زيد: قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أكتوبر 1989.

(2) علي سامي النشار: متاهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص 277.



على المستوى الإيديولوجي، وعلى مستوى الوعي الذاتي علاقة أحادية الجانب بين الثقافة الإسلامية والثقافات الأخرى، علاقة عطاء دون أخذ. اكتفاء ذاتي وفيض. لكن هذه العلاقة لا تستقيم في مجتمع لا يحكمه الإسلام، فالجاهلية (وهي كل المجتمعات التي لا تنظم وفق أصول الشريعة الإسلامية، بنظر معظم المفكرين الإسلاميين حتى في العصر الحديث (من سيد قطب إلى الأصولية الراهنة) لا يمكن أن توفر هذا الاكتفاء الذاتي لبُعدها عن روح النص ومنهج الحياة الإسلاميين. وبالتالي لا بدّ من تغييرها جذرياً لكي تستقيم المعادلة بالنسبة إلى الشعوب الإسلامية (الاكتفاء الذاتي) وللحضارة الإنسانية عموماً (الفيض). فإذا وأريد للإسلام أن يعمل فلا بدّ للإسلام أن يحكم، فما جاء هذا الدين ليتزوي في الصوامع والمعابد أو يسكن في القلوب والضمائر، إنما جاء ليحكم الحياة ويصرفها ويصوغ المجتمع وفق فكرته الكاملة عن الحياة، لا بالوعظ والإرشاد بل كذلك بالتشريع والتنظيم<sup>(1)</sup>. وحكم الإسلام مؤسس على قاعدة واضحة تنظم عبرها علاقة الإلهي بالإنساني، على مستوى التشريع وتنظيم الحياة الاجتماعية، هي مبدأ الحاكمية.

#### ب - الحاكمية:

التيار الإسلامي المعاصر يفرد لهذا المفهوم مكانة خاصة في بنيتة الإيديولوجية وفي نظريته للممارسة معاً. وقد كان أبو الأعلى المودودي أحد أبرز المنظرين والشارحين له. ومن بعده جرى مزيد من التحقيق والتفسير على يد سيد قطب، ثم أخذ مفهوم الحاكمية كامل بُعده النظري في كتابات وأقوال الإمام الحميني. ولن نتناول في هذا القسم من الدراسة إلا الأسس العامة لهذا المفهوم ومستلزمات الأخذ به، من وجهة نظر التيار الإسلامي، مرجئين البحث في النصوص والتفاصيل إلى قسم آخر.

الحاكمية أهم خصائص الألوهية بالنسبة للإنسان. بفضلها يرتفع قيد العبودية ويحول الإنسان للإنسان، لكي يتساوى الناس جميعاً في الخضوع لله. فالله وحده المشرع والمنظم، وحده الحاكم. بحكمه وشريعته نزل

(1) سيد قطب: معركة الإسلام والرماسية، دار الشروق، بيروت، ط. السابعة، 1980.

الوحي على النبي، وعلى هدى هذا الوحي وقوانينه فقط يمكن أن تتحقق العدالة. أما الخلفاء والحكومات والإدارات التنفيذية على أنواعها، فلا يمكن أن تكون، في ظل حكم الإسلام، إلا أدوات لتحقيق إرادة الله في الناس والحياة.

والفكر السلفي يرى في الحاكمية وحدها مشروعية للحكم، أي حكم، ومنها تستمد السلطات حقوقها وتبريرات وجودها. أما التشريعات التي يسنها البشر فهي خروج على الحق الإلهي والإرادة الإلهية، وبالتالي فهي مشوبة بجهل البشر وضعفهم ونقصهم وأهوائهم، وهي التي تؤدي إلى الفساد والظلم. أما الخضوع لأحكام البشر فهو عبودية يمارسها الإنسان بحق نفسه لأنه يخالف الإرادة الإلهية بخضوعه لإرادة أخرى. «كل من ادّعى لنفسه حق وضع منهج لحياة جماعة من الناس، فقد ادّعى حق الألوهية عليهم، بادعائه أكبر خصائص الألوهية، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد اتخذهم إلهاً من دون الله بالاعتراف له بأكبر خصائص الألوهية»<sup>(1)</sup>.

في التاريخ الإسلامي شكّل المفهوم سلاحاً أيديولوجياً فعالاً استخدمته، في الوقت نفسه، السلطات القائمة والقوى المعارضة. الأولى تثبيت نفسها، عبر تفسير جبري لبداً وفعل الإرادة الإلهية، والثاني لنفي المشروع الدينية، وبالتالي السياسية، عن السلطة عن طريق إبراز مخالقات الحكام لأحكام النصوص والفقه الأصولي. ومنذ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي، شكّل مبدأ الحاكمية لدى الإسلاميين عنواناً لرفض الأنظمة الغربية في الحكم المفروضة على المستعمرات، وتكفير القابليين بها. لكن حالات الرفض كانت تراوح بين هبوط وصعود، كما ذكرنا آنفاً، الأمر الذي لم يسمح بتبلور حركة سياسية ذات أيديولوجية مركّبة وحاسمة في الاستناد إلى التراث الإسلامي، إلا في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث ترافق نشوء وتطور الحركات السياسية الإسلامية مع تصاعد التيارات التحررية المعادية للاستعمار والمركزة إلى مرجعيات نظرية مغايرة (كالعلمانية القومية والماركسية مثلاً).

---

(1) ميد قطب: هذا الدين، الإتحاد الإسلامي العالمي، 1970، ص 15.

إن تعاطي التيارات الإسلامية المختلفة في المراحل المختلفة مع مبدأ الحاكمية، وتفسيرها له، يعكس مباشرة موقفاً سياسياً من النظام المعني تحت عنوان إيديولوجي واضح. من هنا أهمية بحث وتشخيص الحالات المحددة التي جرى فيها تناول مفهوم الحاكمية لتشخيص تطور المواقف السياسية للتيارات الدينية وتمايزها وتناقضها. فأبو الأعلى المودودي، رفض فكرة توحيد شبه القارة الهندية وخضوع المسلمين للسلطات الهندية باسم رفض المسلمين الخضوع لغير سلطة الشريعة، وكذلك فعل ممثلو السلفية في الوطن العربي إبان القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين<sup>(1)</sup>.

على أن فكرة الحاكمية لم تلقَ تطورها الفعلي ولم يجرِ تحويلها إلى أداة إيديولوجية قادرة على التعبئة السياسية، وعنواناً في الفكر السياسي الإسلامي إلا على يد التيار الأصولي الحديث ممثلاً بشخصيتين أساسيتين: سيد قطب والحميني، رغم الاختلاف الكبير في الظروف العامة التي أحاطت بكل منهما ورغم البنى الثقافية والفكرية والمواقع السياسية المختلفة، بل المتناقضة أحياناً، لدى كل منهما.

فسيد قطب بدأ منذ أوائل الخمسينات ينظر إلى ضرورة حكم الإسلام كبديل عن الحالة الاجتماعية والسياسية المتردية في مصر، وكنقيض أرقى لكل البدائل الممكنة الأخرى، الرأسمالية والشيوعية معاً<sup>(2)</sup>. وهو وجد في منهج الإسلام المنهج الأقرب إلى «الفطرة الإنسانية» من أجل تحقيق العدالة والكرامة الإنسانية، ووجد في «الحاكمية» ذلك المفهوم الذي أخذه عن المودودي وفسره بشكل وافٍ بسيط أنه التعبير الإيديولوجي الأعلى لحكم الإسلام. وخلال الصراع المكشوف بين ثورة يوليو وحركة «الإخوان المسلمين» في الستينات اكتسب فكر سيد قطب، ومن ضمنه فهمه لمبدأ الحاكمية، طابعاً أصولياً جذرياً في معارضة السلطة الناصرية من موقع إسلامي. فنفى عن هذه السلطة، بموافقة «الإخوان المسلمين»، على الأرجح، أي مشروعية دينية وسياسية استناداً إلى أنها تخالف

(1) غازي توبة: الفكر الإسلامي المعاصر، دار العلم للملايين، ط. 3، بيروت، 1977.

(2) سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت، (د.ت.).

مبدأ الحاكمية، ولسن قوانين تعارض الشريعة. ولم يكف بذلك بل دعا، في كتابه الأخير «معالم في الطريق»، إلى ثورة شاملة على مجتمعات الجاهلية قوامها الأساسي العودة إلى وحدانية الله وحكمه: «إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر... ذلك أن الحكم الذي مرّ الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تآليه للبشر يجعل بعضهم البعض أرباباً من دون الله»<sup>(1)</sup>.

أشرنا سابقاً إلى أن التيار الإسلامي شهد نمواً ملحوظاً بعد هزيمة 1967، على أساس نقده للتجربة الناصرية في مصر وللфكر الاشتراكي بمختلف تياراته، وتحميلهم جميعاً المسؤولية عن الهزيمة بسبب ابتعادهم عن روح الإسلام ومنهجه وأحكامه. إلا أن مفهوم الحاكمية انتقل في بداية السبعينات، لدى الحركة الإسلامية في مصر، من مبدأ للمعارضة إلى تبرير ضمني لشرعية السلطة السياسية «القائمة». وإذا كانت التسوية السياسية القائمة على حاجة الطرفين لها - السلطة والتيار الإسلامي السلفي والرسومي، أي حركة الإخوان ومؤسسة الأزهر، قد شكلت الأرضية الفعلية لهذا الانتقال، فإن التلبس برداء الدين وتعميم مظاهره في الحياة وفي الإعلام الرسمي وفي السلوك الظاهر للمسؤولين السياسيين، عطل إلى حد كبير إمكانية استخدام مفهوم الحاكمية من قبل الجماعات الأصولية المعارضة للنظام<sup>(2)</sup>. إلا أن المفهوم ذاته وجد هذه المرة سبيله إلى الوعي الجباهيري الواسع بين المؤمنين، عن طريق خطاب إيديولوجي أكثر جذرية ومشروع سياسي أكثر تصميماً وطموحاً: الحمينية.

ارتبط صعود الفكر الأصولي في أواخر السبعينات في العالم العربي والإسلامي، بظاهرتين موضوعيتين عامتين: الأولى، هي الاندماج المتزايد للبلدان العربية والإسلامية في النظام الرأسمالي العالمي وتعزيز وضع القوى الكومبرادورية في قيادة أنظمة الحكم، الأمر الذي زاد من حدة التناقضات السياسية والاجتماعية الداخلية وتفاقم الأوضاع المتأزمة أصلاً في هذه البلدان.

(1) سيد قطب: معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، د.ت.

(2) سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، مصدر سابق.

والثانية، عجز القوى الثورية عن تجاوز الأزمة العميقة التي شكّلت هزيمة 1967 مرحلة أساسية فيها وطرح البرنامج البديل. فميل مقاومة آثار الاندماج في النظام العالمي لدى القوى الشعبية، كان يتأطر تدريجياً في المشروع الأصولي. وكان الاتجاه الشيعي في هذا المشروع، وتغديداً فكر الخميني، هو الأكثر تبلوراً وارتباطاً بالحركة الشعبية المعارضة، بخاصة في إيران، وامتداداً في العالم الإسلامي.

مشروع الخميني وفكره، هو بالدرجة الأولى مشروع سياسي هدفه الوصول إلى السلطة وتغيير الواقع الاجتماعي القائم. لذلك شكّلت دعواته إلى الإسلام تبريراً إيديولوجياً لمشروعية الهدف السياسي، ولا نقصد بالتبرير هنا شيئاً ما تعسفياً، مسقطاً، أو مصطنعاً؛ فالسياسي والديني في الإسلام وجهان لحركة تاريخية واحدة. والأساس المرجعي لهذا التبرير يتمثل بمفهوم الحاكمية. يقول الخميني: «نستفيد من سنة الرسول وسيرته ضرورة تشكيل الحكومة. أما أولاً، فلأنه هو بدوره قد شكّل الحكومة، والتاريخ يشهد بذلك. وكان قد تزعم المجتمع وأرسل الولاة، وكان يجلس للقضاء... ويرسل السفراء ويعقد المعاهدات، ويقود الحروب، وبالتالي كان هو ينفذ جميع أحكام الإسلام».

وأما ثانياً: فقد استخلف بأمر من الله من يقوم من بعده على هذه المهام. وهذا الاستخلاف يدل بوضوح على ضرورة استمرار الحكومة من بعد الرسول الأكرم. وبما أن هذا الاستخلاف كان بأمر الله، فاستمرار الحكومة وأجهزتها وتشكيلاتها كل ذلك بأمر من الله أيضاً<sup>(1)</sup>.

الحكومة الإسلامية، الخلافة، هي أمر من الله. «وبما أن الإسلام لا يحدّ بزمان ومكان لأنه خالد فيلزم تطبيقه والتقيده به إلى الأبد»<sup>(2)</sup>. التفسير المباشر لهذا القول، يقود إلى الاستنتاج بأن عدم وجود حكومة تطبق مبادئ الإسلام الخالدة وتنفذها، هو مخالفة صريحة للأمر الإلهي الأبدي. هكذا تجد فكرة الحكومة الإسلامية النابعة من حاكمية الله، المطلقة إلزامية تطبيقها من قبل

(1) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 25.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

المسلمين. وتصبح الدعوة إلى الحكم الإسلامي جزءاً مكوناً من الإيمان بالحاكمية الإلهية وبالتالي من التوحيد بالله، وهو الشرط الأول للإسلام. على أن تطبيق فكرة الحكم الإسلامي يواجه، في الاجتهاد الشيعي، خصوصية تاريخية: فمع غياب المهدي (المتظر) انقطعت بالنسبة إلى فرقة الشيعة الإثني عشرية، وهي الأكثر انتشاراً، حلقات الإمامة، وقد التسلسل الطبيعي (الوراثي) في القيادة، هذا التسلسل الذي يعود إلى شخص النبي نفسه عبر أبنائه وأحفاده. تجاوزاً لهذه العقبة العملية الناجمة عن وضع تاريخي خاص بالشيعة الإثني عشرية التي ينتمي إليها المسلمون الشيعة في إيران، حدد الإمام الخميني مفهوماً للسلطة قائماً على مبدأ «ولاية الفقيه». أساس المبدأ أولاً، أن الغيبة (غيبة المهدي) لا يمكن أن تلغي الأمر الإلهي، الذي نقده الرسول، بضرورة حكم المسلمين. وثانياً، أن العقل نفسه يحكم أنه لا يجوز إهمال تنظيم شؤون الإعلام والمسلمين والدفاع عنهم وردع الظلم عن ضعفائهم.

وإذا كان مبدأ الحكم الإسلامي مقراً في الشرع والعقل، فمن يقوم بهذه المهمة في زمن غيبة الإمام الشرعي؟ يقول الخميني: «بالرغم من عدم وجود نصّ على شخص ينوب عن الإمام (ع) في حال غيبته، إلا أن خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفرها في أي شخص مؤهلاً ليحكم في الناس، وهذه الخصائص التي هي عبارة عن: العلم بالقانون والعدالة موجودة في معظم فقهاءنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير»<sup>(1)</sup>.

صفات الحاكم المطلوب تتحدد، إذاً، وفق منطق الخميني بثلاثة شروط: انتماؤه إلى الفقهاء، علمه، وعدالته، أما واجبه ومهامه فمحددة بأنه «يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ﷺ) منهم، ووجب على الناس أن يسمعو له ويطيعوا»<sup>(2)</sup>.

أما مرتبة الوالي الفقيه فهي أمر اعتباري، «مثل القيمومة على الصغار»، لا

(1) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص 48.

(2) المصدر نفسه: ص 49.

ترفعه إلى رتبة الأئمة ولا تخوله حق عزل الفقهاء أو تنصيبهم. «فالفقهاء في الولاية متساوون من ناحية الأهلية»<sup>(1)</sup>. بعض هذا الاسترسال في تفصيل فكرة ولاية الفقيه عند الحميني، إنما قمنا به لغاية محدّدة هي إبراز الارتباط في الفكر الأصولي المعاصر بين مبدأ الحاكمية وبين التحقيق العملي له. بين الفكرة المجددة وبين تشخيصها الحي الذي يسمح بتعبئة المؤمنين حول شعار ملموس، واضح وقابل للتحقيق. وهي مسألة تسمح بمتابعة تطور علاقة الفكر الديني الحديث والمعاصر بموضوع السلطة ومستوى نضوج أدواته الإيديولوجية والمعرفية، وقدراته التنظيمية والتعبوية لإحداث التغيير الذي يريده. ففي حين كان طرح مفهوم الحاكمية دعوة إلى إصلاح الحكام وإرشادهم ودعوتهم إلى التقيّد بحكم الإسلام، في القرن الماضي وبدايات هذا القرن، كما في فكر الأفغاني ورشيد رضا ومحمد عبده، تحوّل هذا الطرح في الستينات إلى دعوة لتغيير الحكومات والحكام ذاتهم واستبدالهم بحكّام مسلمين حقيقيين يتبعون أصولها ويفون بعهودها، كما دعا سيد قطب، في معظم كتاباته، بخاصة في كتابه «معالم على الطريق»، وهو أبرز معالم الفكر الديني لتلك المرحلة. إلى أن اقترنت، في إطار الفكر الإسلامي الأصولي في السبعينات، فكرة التغيير باتجاه حكم إسلامي، بالمستلزمات العملية الضرورية لإتمامها. فهذا الفكر لم يعد يكتفي بطرح المشروعية الدينية للحكم الإسلامي، كما في القرن الماضي، ولا بالاستناد إلى النص في تبرير ضرورة تغيير الحكام «الجاهليين» ومجتمعاتهم «الجاهلية»، كما في الستينات، بل تجاوز ذلك إلى طرح مسألة الإلزامية الدينية لبناء سلطة الإسلام والواجب الديني الذي يفرض على المؤمنين النضال من أجل هذا الهدف<sup>(2)</sup>. ومن جهة أخرى، تجاوز الفكر الأصولي المعاصر المفاهيم العامة لحكم الإسلام ليحدّد مواصفات الحاكم، موقعه من الأمة ومن النخبة الحاكمة الدينية (بمجموع الفقهاء)، ويحدّد الموجبات السلوكية والحقوق التنفيذية للحاكم. وتلفت النظر في هذا الصدد دعوة الحميني إلى الفقهاء ورجال الدين وحشهم على

(1) آية الله الحميني: الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، 51.

(2) وهذا المبدأ الأساسي يوجّه نضال الجماعات الأصولية في مصر ولبنان خاصة، وفي معظم البلدان العربية.

ضرورة ممارسة واجب ولايتهم، حتى قبل أن تتمكن الحركة الإسلامية من السيطرة على مقاليد السلطة السياسية وإقامة الحكومة الإسلامية، فيقول: «... وفي حال عدم إمكان تشكيل تلك الحكومة (أي الحكومة الإسلامية)، فالولاية لا تسقط، لأن الفقهاء قد ولاهم الله. فيجب على الفقيه أن يعمل بموجب ولايته قدر المستطاع، فعليه أن يأخذ الزكاة والخمس والحراج والجزية إن استطاع... وليس العجز المؤقت عن تشكيل الحكومة القوية المتكاملة يعني بأي وجه أن ننزوي بل أن نتصدى لحوائج المسلمين وتطبيق ما تيسر تطبيقه من الأحكام. وكل واجب بقدر المستطاع»<sup>(1)</sup>.

هذه الدعوة الجديدة هي مؤثر مهم في تطور الفكر السياسي الإسلامي وفي علاقته بالحركة الجهادية وتوفقه إلى تنظيمها. وهي تتجاوز بعيداً مطامح المفكرين والسياسيين السابقين الذين ركّزوا شعاراتهم على مناهضة الحكومات والجهالية، أو المخالفة للشرع، وعبّأوا حركة الشارع لإسقاطها على قاعدة المعارضة السلبية. فهي - أي دعوة الخميني - محاولة لتكوين دول إسلامية مصغرة في الدولة، جزر متفرقة ينظمها فقهاء المسلمين ويمارسون فيها سلطة الإسلام بقوة الشرع المقدس، الذي هو أقوى وأكثر مشروعية من أي قانون مدني. وستكون شخصية الفقيه ووهج تأثيره في البيئة التي يزاول فيها سلطته الدينية - السياسية محور الفعل الإيجابي، السياسي والتنظيمي، في الحركة الجهادية. بل ستكون أكثر من ذلك، نموذجاً مصغراً لحكم الإسلام حتى دون أن يحكم في المجتمع بالفعل، أي عبر السلطة السياسية العليا.

### ج - تراجع نحو المستقبل :

مفهوم «العصر الذهبي الغابر» هو مفهوم ملازم للفكر الديني عموماً. وهو مرتبط بصورة وثيقة بالحالة الوجدانية المرافقة لعملية التمثّل التي يقيمها الوعي الميتافيزيقي على الدوام، في استعادته للماضي وقياس الحاضر إليه. هذا المفهوم يجد مكانه الطبيعي في الوعي انطلاقاً من قواعد ثلاث: القاعدة الأولى، هي مجموعة التصورات التي يكونها في الوعي الشعبي التّقبّل للتراث المنقول، بكل

(1) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، ص 52.



رموزه وحكاياه وأساطيره، بكل الشحنات الوجدانية التي يثيرها، بكل القيم السامية التي يتخللها هذا الوعي مرافقة للتحويلات الكبرى الماضية، وبكل ما للماضي نفسه من ألق الترفع عن تفاصيل اليومي والعادي والعرض. «العصر الذهبي الغابر» هو عصر الأنبياء وتلاميذهم وأصحابهم. فقيمهم وسلوكهم وأهدافهم وتضحياتهم وما نسج حولها، هي التي رسمت ملامحه في التاريخ ومدت الأحداث اللاحقة بعناصر بقائها في الذاكرة. إنه عالم ذوبان القلق الفردي والبحث عن الذات في بحر التماسك الجماعي المطمئن والمتناغم، في حركة الجماعة نحو أهدافها العامة وفي ترسيخها لمشروعية وجودها العليا وحققها في التقدم.

القاعدة الثانية، هي الانتظار. الماضي لا ينسى الحاضر ويعلم على الدوام استعداده لاستعادته وتحليصه من آثامه وشروبه. وفي الماضي تندمج فكرة «الفداء» بمفهوم «الانتظار» في وحدة غائية حولها الوعي المعاصر لتطورها إما إلى نكوص سلمي وإما إلى توق وفعل تحت رايات مختلفة ونحو آفاق متنوعة، بغض النظر عن التباين في المضامين واتجاه الحركة. «المخلص» و«الفادي» و«المنتظر» الذي سيملا الأرض عدلاً، هي الرموز التي تحتل موقع الصدارة في تصوير الوعي الديني عموماً لعلاقة الماضي بالحاضر والمستقبل. فهؤلاء المنقذون يجسدون وحدة حركة التاريخ والإنسان، وحدة المصير البشري السائر من الشر إلى الخير في مسار دائري لا ينتهي إلا بيوم القيامة. وهنا أيضاً يندرج في مركب الفداء - الانتظار مفهوم آخر، هو مفهوم «الخلاص» الذي وجدته بعض الديانات في الموت ووجدته ديانات ثانية في التقيص ووجدته أخرى في عودة حقيقية جثمانية للمخلص نفسه. ولكنها اتفقت جميعاً على أن الخلاص الفعلي هو الخلاص الأبدي للروح في نهاية العالم والتاريخ.

القاعدة الثالثة، هي التقييم المباشر للزمن، للعصر والمستقبل، من قبل أصحاب الرسائل أنفسهم. وبما أن تركيزنا يقوم حول الفكر الإسلامي فما يعنينا هنا بالدرجة الأولى، هو النصوص أو الشهادات التي تتداول عن النبي محمد كتعبير عن رؤياه لحالة عصره والعصور القادمة. ومن المعروف أن النبي كان يرى عصره خير العصور بالنسبة إلى الأمة الإسلامية. وكان يتوقع، من

خلال أحاديث كثيرة منسوبة إليه، تدهور حالة المسلمين وحدث انشقاقات كثيرة وخروج ملل وفرق يدّعي كل منها إحالة العودة إليه وإلى تعاليمه ورسالته ويكفر باسمه كل الآخرين. ومن جملة هذه الأحاديث قوله: «تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة إحداها هي الناحية». أو قوله: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»<sup>(1)</sup>.

وقد أكد التاريخ الفعلي للإسلام والحلقة مصداقية هذه الأحاديث، بل ربما كان سبب تداولها الرئيسي، الأمر الذي كرس في أذهان المؤمنين صورة «العصر الذهبي» للإسلام الأول، إسلام الرسول، وكرس أيضاً صورة التقهقر المتقدّم في التاريخ عبر أجيال من الصراعات والانتكاسات والابتعاد عن السيرة الأولى التي لا ترقى إليها ظلال التشكك والفساد.

هذه القواعد الثلاث، الأساسية بنظرنا، في تقييم الفكر الديني، الإسلامي خصوصاً، للتاريخ والمستقبل تؤدي باستمرار وبصورة موضوعية، مباشرة أم في اللاوعي الفردي والجماعي إلى رؤيا نكوصية تؤول حلم التقدم المستقبلي وفق مسار ارتداد في الزمن محكوم بمرجعية الأصل والمنبع.

وما يعطي لهذه المسألة خصوصية مميزة في الفكر الإسلامي، هو كون الرسالة المحمدية نفسها قد أكدت جهراً ومباشرة كونها نهاية الوحي الإلهي وخاتمة الرسائل السماوية. والمعنى المباشر لهذا التأكيد، هو انقطاع الأمل بالصلة الإنقاذية بين الله والبشر بعد الإسلام. فهذه الصلة هي الإسلام ذاته الذي آلت إليه الديانات الأخرى. أو على الأقل، الجوهري من مضامينها. فلا ملاذ بعد اليوم إلا بالعودة إلى الإسلام النقي. وعبئاً ينتظر من ينتظر علاقة جديدة بين الخالق ومخلوقه الضعيف تؤمن حلولاً لمشاكله وتدله إلى طريق النهاية السعيدة.

هذه الإشارات العامة الثلاث لمفهوم المستقبل لا تدخل في صلب النقاش الملحن الذي يخوضه الإسلاميون بقدر ما تشكل خلفيات، أحياناً، غامضة

(1) صحيح مسلم: ج 2، ص 176 و 178.

وملتبسة ولا واعية، لطروحاتهم الفكرية وبرامجهم السياسية. إلا أن ما يطفو على سطح الرؤيا في النقاش التأسيسي للمشاريع السياسية المستقبلية فهو المناظرة حول الإسلام بالاستناد إلى التاريخ، أو بالأحرى حول الإسلام تاريخياً. وفي هذا الميدان حيث تمتاز المشروعية بحكم مرورها على محك التجربة، تنصّدى التيارات الإسلامية المعاصرة للمهجمات المباشرة التي يشنها الغرب والفكر المتأثر به وللطروحات العلمانية، الماركسية والقومية، المناهضة للفكر النيرالي الغربي نظراً إلى رفضه الخصوصية التراثية، والمناهضة أيضاً للفكر الديني بسبب اتهامها له برفض منجزات الحضارة الإنسانية، خاصة في ميدان التنظيم الاجتماعي.

وكي يستطيع التيار الإسلامي المعاصر أن يثبت مصداقيته الإيديولوجية والسياسية في هذه المواجهة عليه، أولاً، أن يقرأ التاريخ من زاوية مختلفة تماماً عن القراءة التاريخية، بالأحرى لا أن يقرأه بل أن يحاكمه. فتاريخ تطور المجتمعات الإسلامية منذ المرحلة التي أعقبت وفاة الرسول مباشرة، لا يقدم شهادات مقنعة على أن الدولة العربية - الإسلامية التي حكمت باسم الإسلام كانت المجتمع الأمثل حتى بالنسبة إلى معاصريها المؤمنين أنفسهم، ناهيك عن أبناء العصور اللاحقة: من الردة وحروبها إلى الخلافات الداخلية في عصر الراشدين إلى الصراع الأموي - الشيعي فالعباسي، إلى تفكك دولة الخلافة، وحتى مرحلة الاستعمار الأوروبي والعصر الراهن، كانت المجتمعات الإسلامية تعاني من حالات متلاحقة من الوهن والتفسخ، دون أن نقلل إطلاقاً من أهمية ما قدّمت للإنسانية من إنجازات رائعة في العلم والتمدن والمعرفة. والاتجاه العام لحركة المجتمعات أوصلها موضوعياً للتحويل إلى أطراف وملحقات تابعة في النظام العالمي الراهن. فلا يمكن إذاً توظيف التاريخ تلقائياً في خدمة مشروع سياسي إسلامي. لذلك لا بد من قراءة «خاصة» لهذا التاريخ. والمحور الأساسي في هذه القراءة، يقوم لا على التحليل الموضوعي للحركة التاريخية وإنما على قياسها أخلاقياً إلى النموذج الأصلي، أي إلى المرحلة الأولى للأمة الإسلامية في زمن الرسول.

التيار الإسلامي المعاصر يرفض اعتبار ما قام باسم الإسلام هو ما بشر به الإسلام فعلاً: الدولة الأموية هي عودة للكسروية، والعباسيون بمعظمهم،

حكموا بطرق الفساد وخيانة التعاليم الإسلامية، وكذلك طغت المصالح الأنانية لدى الحكّام الأتراك على مصالح الأمة الإسلامية. فتعاقب الدول والخلافات، الإسلامية لم يكن تقدماً نحو حقيقة الإسلام في الحكم بل مزيداً من الابتعاد عنه والانحراف عن مبادئه. ودون اللجوء إلى تفسير الأسباب الفعلية التي أدت إلى تحولات كبرى ومراحل جديدة في التاريخ، يجري تجاوز التاريخ بالجملة من أجل الوصول إلى نقطة البداية المطلوب استرجاعها لتصبح نهاية الدورة الجديدة.

الأسس العامة للنظرة إلى التاريخ وبالتالي إلى التقدم هي أسس مشتركة، إلى حد كبير، بين ممثلي الأصولية والسلفية المعاصرة. فكلا الاتجاهين يرى حلم المستقبل ونظام حكمه في مدى اقترابه من التعاليم الإسلامية التي صيغت وحقت أيام الرسول. وكلاهما ينتقي من التاريخ ما يبرر محاكمته له في زاوية الإشادة أو الإدانة الأخلاقية، وما يؤكد في النهاية خياره الأساسي، رغم أن عملية الانتقاء تتم في مواضيع ومراحل وأحداث مختلفة ومتباعدة الدلالات، مثل اختلاف التقسيم بين الأصولية الشيعية والسنية لمرحلة الخلفاء الراشدين، أو اختلاف السلفيين السنة في تقييم المرحلتين المملوكية والعثمانية وغير ذلك من تباينات جزئية<sup>(1)</sup>.

إلا أن الأسس المشتركة هذه لا تخفي الاختلاف الكبير بين الاتجاه السلفي والاتجاه الأصولي في تقدير الوسائل والأطر والأشكال المؤدية إلى استعادة سلطة الإسلام الحقيقية، أو مدى الاستجابة لضرورات التكيف مع العوامل الفاعلة في العصر كالعلوم والتنظيم الاجتماعي مثلاً، أو في المواقف السياسية من قوى النظام العالمي وحلفائها الداخليين. وهذا الاختلاف يبدو الآن أساسياً في التحديد الاجتماعي - السياسي لمفهوم التقدم وآليات تحقيقه. فقد مثل الاتجاه السلفي، بخاصة في الستينات ومع بداية مرحلة «الافتتاح» في مصر، نقطة ارتكاز مهمة لدعوات تغيير النظام الناصري جذرياً. وكذلك كان حال حركة الإخوان المسلمين في سوريا إزاء النظام حتى الثمانينات، حين وجّهت ضربة

(1) انظر: الفضل شلق: مجلة الاجتهاد، العدد السادس، دار الاجتهاد، بيروت، 1990.

قاصدة لمشروعها السياسي. وكانت نقطة الانطلاق في المشروعين، هي العداء التاريخي الذي يكنه الإخوان للتيار القومي التقدمي ومحاولات هذا التيار إرساء مشروع للتنمية مناقض لانتجاهات ومصالح النظام الرأسمالي العالمي في السيطرة. فجزرت محاولات حثيثة لنشر وعي ديني - سياسي معاد لكل الإجراءات التقدمية المتخذة في مصر وسوريا، كالتأميم مثلاً، بحجة منافاتها لشرائع الإسلام<sup>(1)</sup>، وتصوير المبادئ الأصلية في الرأسمالية على أنها القوانين الطبيعية المنسجمة مع سنة الخلق والفطرة الإنسانية كالمبادرة الفردية والملكية الخاصة. فال موقف السياسي لحركة الإخوان المسلمين الذين لم يستطيعوا مواجهة الناصرية والبعث بفكرة الإلحاد، كما كان حال المواجهة مع التيار الماركسي، اضطربهم ما عدا بعض الاستثناءات، إلى الانكفاء نحو التكفير الضمني والجزئي للنظاميين في مصر وسوريا، وبناء المرتكزات الإيديولوجية المناسبة له.

من هنا يبدو أن مفهوم حكم الإسلام كمرادف لمفهوم التقدم وللمستقبل من منظور الحركة السياسية السلفية، لا يشكل فقط عودة إلى الأصول كما هي حال جميع التيارات السياسية الدينية المعاصرة، وإنما عودة مقترنة بتحالف مكشوف مع النظام الرأسمالي العالمي، وخضوع لمقتضيات توسّعه بالإضافة إلى كونها عملية تدمير للقليل الذي تمّ إنجازه من مشاريع التنمية المستقلة.

أما الاتجاه الأصولي المعاصر فيجد نقطة انطلاقه في البحث عن سبل إقامة حكم الإسلام لا في معاداة التيار القومي، حتى العلماني منه، وإنما في مناهضة الاستعمار والاستكبار العالمي. فالسيطرة الاستعمارية على مقدرات الأمة الإسلامية بنظر ممثلي هذا التيار، لم تلغ إمكانيات التطور المستقل «الطبيعي» الذي يستمدّ عناصر نموه وتكامله من مجمل البنى الاقتصادية والسياسية المتكوّنة تاريخياً وحسب، وإنما وضعت بالتدرّج أسس إخماء هوية هذه المجتمعات عبر قطع حاضرها قسراً عن تاريخها، وإسقاط بنى وعلاقات عليها هي غريبة عما تكون لديها خلال مئات السنين من التراكم البطيء.

---

(1) محمد متولي شعراوي، أحد أبرز الشيوخ المصريين، كان أكثر الدعاة وضوحاً لصالح هذا الاتجاه. وقد استخدمت آراؤه على نطاق واسع خلال مرحلة الانفتاح الساداتية في مصر وقبلها في المملكة العربية السعودية. انظر، مثلاً، مقاله في جريدة الوطن: 1987/12/2.

وفي محاولتها بعث واستنهاض حالة الانتباه إلى الذات وتسويغ الهوية الخاصة وتبرير وجودها والنضال لتأكيدھا، دخلت الأصولية في علاقة تأثر حتمية مع تيارات أخرى، فكرية وسياسية، تحاول هي الأخرى أن تحد أو تزيل الهيمنة الإمبريالية وأن تواجه مفاهيم الغرب الرأسمالي بمفاهيم أخرى نابعة من الخصوصية المحلية، مثل التيار الناصري أو البعثي أو الماركسي. واحتكاك الحركة الأصولية بهذه التيارات والتأثر المتبادل الذي أحدثته وقائع الحياة، لم يؤديا بالطبع إلى تغيير الهدف الذي تسعى إليه الحركة، وهو حكم الإسلام، أو إلى تحويل جذري في نظرتها إلى المستقبل، ولكنه كان فاعلاً على أربعة مستويات، قد تكون الأكثر دلالة:

- 1- على مستوى المرتكزات الأيديولوجية - السياسية للحركة، أصبح يجري التركيز على مفاهيم العدالة الاجتماعية والمساواة وحقوق الفقراء والمستضعفين والمحرومين. وأصبح الاتجاه الغالب في هذا الميدان، استلھام النصوص والمواقف والرموز من مرحلة الإسلام الأول التي تسوّغ هذا المنحى وتؤمن له مشروعيته العليا. ولعلّ أفكار سيد قطب قبل أواسط الستينات، وخاصة أفكار الإمام الخميني المتضمنة في الحكومة الإسلامية، هي الأكثر تعبيراً عن ميل الحركة الأصولية نحو معالجة فكرية لشؤون المجتمع لصالح فئاته الدنيا، ووفق مقولات معاصرة تستمدّ بعدها الأيديولوجي الضمني من تأويل مؤاتٍ للإسلام ولسير النبي والإمام علي وأصحابها.
- 2- على مستوى الصراع السياسي - الاجتماعي عالياً، دخلت الحركة الأصولية، بفكرها وممارستها ميدان التناقض مع الفئات المهيمنة، والمرتبطة بالنظام الرأسمالي العالمي بصورة متزايدة الاحتدام، منذ بداية السبعينات إلى ما بعد انتصار الثورة الإيرانية. ولم يكن محرك هذا التناقض الأساسي استنتاجاً نابعاً من تحليل طبيعة الصراع الاجتماعي في داخل البلدان المعنية (مصر، إيران، تونس وجزئياً لبنان) وتوزع القوى الاجتماعية وفق مصالحها المحددة المتناقضة، بقدر ما كان ينبع من اعتبار هذه الفئات، أو رموز السلطة الذين يحكمون باسمها، امتدادات ودمى للهيمنة الإمبريالية وأدوات يجري بواسطتها إلغاء الهوية من الداخل.

لذلك كان يجري تركيز كل مساوئ المجتمع في الرمز الأقوى في السلطة وإسباغ الصفات الشيطانية على شخصه، بحيث إن إزاحته تكاد تكفي لتدمير كل البنية الاقتصادية - الاجتماعية التي يقف على رأسها، ولقطع خيوط الشبكة التي تكبل تفتح «خصوصية الذات» وتمنع ممارسة حريتها في صياغة نمط حياتها المميز.

3- على مستوى تصوّر طبيعة النظام الإسلامي المعاصر، استوعبت الحركة الأصولية مبدأ أساسياً هو أن أي نظام لا يمكن أن يكون، في عالم منقسم إلى خيارين عالميين، إلى معسكرين كبيرين يستقطبان القوى الفاعلة الأساسية في العالم، خارج هذا التناقض أو على هامشه. وبدل أن تسعى إلى ترفعٍ وهمي عن صراع الرأسمالية والاشتراكية كما فعلت قوى وحركات سابقة، دخلت في صراع مع الإثنين معاً وفي عملية تأثر بالإنثنين معاً. وفي حين كانت تكييف مفاهيم الإسلام في تنظيم الدولة مع منطق الليبرالية - البرلمانية، اقتصادياً وسياسياً، كانت تتشدد في خطابها الإيديولوجي، في نقد الرأسمالية التي أنتجت، موضوعياً، هذا المنطق ذاته. واستعارت لهذا النقد، في عملية تكييف تتفق مع مفاهيمها الإسلامية، جملة من المقولات كانت حكرًا على التيارات الاشتراكية المختلفة.

4- على مستوى التحالفات الداخلية، كانت مواقف الحركة الأصولية متفاوتة من بلد إلى آخر بحسب قوة الحركة وقوة الحركات السياسية القريبة منها أو المعادية لها، وبحسب الاستعداد الشعبي لتقبل هذا الطرح أو ذلك، وبحسب الظروف الواقعية التي تعتمد في إطارها مختلف التناقضات. ورغم أن الهم الرئيسي للأصولية كان استيعاب الحركة الجماهيرية بالجملة وتمهيش أدوار القوى الأخرى، إلا أنها، بحكم أولوية عداوتها للإمبريالية، ورغم صراعاتها المكشوفة والدموية أحياناً مع قوى تقدمية عديدة، ظلت محافظة على موقع سياسي تحدّه الرؤيا الاستراتيجية للتناقضات في نهاية المطاف، وتتغلب فيه هذه الرؤيا على تكتيكات العمل السياسي اليومي المباشر. وفي هذا المجال لا بدّ من نظرة متحركة متعددة الأبعاد لما نسميه، بالنسبة إلى الحركة الأصولية، «الرؤيا الاستراتيجية

للتناقضات»، وما تستتبعه من مواقف. ففي إيران ما قبل الثورة، كان وضع الحركة إزاء قوى المعارضة الأخرى، مختلفاً تماماً عما أصبح عليه بعد الثورة في مرحلتها الأولى وعما استقرّ عليه في المراحل التالية. وفي لبنان، تغيّر موقف الحركة الأصولية في تحالفاتها أكثر من مرة خلال الثمانينات. ويصح ذلك بنسبة كبيرة على تونس والسودان.

#### د - موقع العلم:

لقد شكّل الموقف من العمل مفصلاً أساسياً في النقاش الواسع الذي احتدم بين المثقفين العرب والمسلمين منذ عصر النهضة. وبالطبع لم يكن أساس هذا النقاش موقفاً إستمولوجياً بقدر ما كان موقفاً إيديولوجياً. فالعلم يتطوّر، أساساً، في أوروبا المسيحية والمستعمرة للشرق، منذ نهضتها في القرن الخامس عشر، وحقّق تقدّماً سريعاً في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، مرحلة التوسع الاستعماري في الشرق. فكان لا بدّ للمفكرين العرب والمسلمين الباحثين عن سبل النهوض وآفاقه من مواجهة المسألة بشكل مركّب. وطرح السؤال بحدة شديدة على التيار السلفي: ألا يشكّل أخذ العلوم المتطورة في أوروبا وأخذ ما حقّقته من إنجازات على مستوى الإنتاج والاستهلاك والثقافة، تهديداً للمراكز المرجعية، في الفكر والحياة، التي استند إليها هذا التيار؟

مفهوم العلم نفسه بالنسبة إلى الفكر السلفي، هو مفهوم عدد وواضح في غاياته. فالهدف الأسمى لأي علم هو، على عكس ما روّجت له التيارات الحديثة في أوروبا من وضعية وتجريبية وما توسّمته فلسفة الأنوار والتيارات الإنسانية اللاحقة، اكتشاف الكمال الإلهي في الخليقة، والوصول عن طريق التجربة والمعرفة إلى تأكيد اليقين الديني. هكذا فسّرت الدعوات التي أطلقها النبي كقوله «اطلبوا العلم ولو في الصين» باتجاه ميثافيزيقي، يحلّ ما قرّره الشرع سلفاً وما نزل به الوحي محلّ الإنسان ويحثّه الشاقّ عن تناغم أفضل أو تسخير أكبر للطبيعة في صالح ارتفاعه ورفاهيته المادية. فالفكر السلفي كان يقف إزاء معضلة حقيقية. فهو من جهة أولى، لا يرفض ضرورة الاستفادة من نتائج التقدّم العلمي على المستوى العلمي، ولا يستطيع ذلك. ومن جهة ثانية، لا يمكنه قبول المبدأ الأساسي الذي يشكّل على الدوام حافز التطوّر العلمي وسبب



استمراره. دور العلم وحدوده مرسومة سلفاً لا يسمح لها أن تتجاوز كمال الوحي في شؤون الإنسان والطبيعة، ولا تملك من الاستقلالية في البحث والتجربة إلا ما ينحصر فيها أن تثبت ما هو مقرر منذ البدء في «العلم الأمثل» أي العلوم الدينية ومصادرها.

المسافة الزمنية بكل ما رافقها من تطورات منذ عصر النهضة حتى اليوم لم تلغ هذه المعضلة ولم تخف من حداثتها. فما زال وجهها الصراع فيها على حالهما: لا نظرة الفكر الديني إلى المعرفة العلمية، بغائيتها وآفاقها، عرفت تبديلاً جوهرياً، ولا مشكلة المصدر الغربي المسيحي الاستعماري أو الاشتراكي الملحد، وجدت حلاً مؤاتياً للمسلمين. على أن هذه المعضلة القائمة على مستوى الفكر، ووجهت وتواجه اليوم بتكيفات وتكيفات متنوعة من قبل الاتجاهين الأساسيين في التيار الإسلامي. فالاتجاه السلفي المعاصر، يركز خطابه في هذه المسألة على المقارنة بين رفاه الدنيا وسعادة الآخرة من جهة، وبين التقدم العلمي والتكنولوجي والنتائج الاجتماعية والنفسية المدمرة التي يخلقها من جهة ثانية. ولا بد من الاستدراك هنا بأن بعض هذه المقولات تبدو مشتركة بين معظم ممثلي التيار الإسلامي، وإن كان بعضها يستعمله لأغراض سياسية وعمريرية أكثر مما يحاول به مواجهة الإشكالات الأصلية ذاتها في الموقف من المعرفة العلمية. فهذا التقدم العلمي، برأيهم يخلق أزمتين أساسيتين للفرد والمجتمع: الأولى، أنه بقدر ما يزداد انغماس الذات في مباحج الحياة وترفها بقدر ما يزداد بُعداً عن الله واقتراباً من المعاصي؛ والثانية، أن ما نشهده من تطور مادي وكثرة في الاستهلاك واختراع حاجات وسلع جديدة لتلبيتها، لم يلبّ بالنسبة للفرد والمجتمع، الحاجة الأساسية أي السعادة والراحة الحقيقيتين<sup>(1)</sup>.

أما الاتجاه الأصولي فيعالج المسألة بشكل مختلف نسبياً. فهو إذ يطرح أساس المعضلة بالصورة نفسها، أي أنه يقدم نفس التحديد والدور للمعرفة العلمية، يواجه مسألة استخدامها وتوفيرها بصورة مختلفة. فاندفاع هذا التيار، بكفاحية عالية وتصميم مركز، باتجاه النضال من أجل السلطة السياسية، باعتبار حكم

(1) متولي شعراوي: جريدة الوطن: 1987/12/2.

الإسلام هو المطلب الحيوي الأول حالياً، جعله يَكَيِّف مفاهيمه ومواقفه من المسائل الأخرى في خدمة هذا الهدف، على الأقل على المستوى السياسي والتعبوي. لذلك نجد في الفكر الأصولي تمييزاً واضحاً بين النتائج وبين تأثيراتها في النظم الاجتماعية المختلفة. فالخميني، مثلاً، ينتقد بشدة المساواة الاجتماعية والأخلاقية المترتبة على التقدم المادي في الغرب لا بهدف انتقاد هذا التقدم ذاته، على الأقل في إشاراته الواضحة، بل ليوجِّه الاتهام إلى النظام الغربي الاستكباري ذاته، الذي يعجز عن توظيف هذا التقدم في القنوات والمجالات الحيوية الطبيعية، حيث يتكامل التناغم بين الفرد والأمة ويزداد الإنسان قرباً من الله ومعرفته بكماله. وبما أن هذا الفكر هو مشروع سلطة سياسية بالدرجة الأولى، كما يؤكد كل سطر تقريباً في كتاب «الحكومة الإسلامية» الشهير، وبما أن هذه السلطة المنشودة لا تستطيع أن تعيش واقعياً خارج المنافسة العالمية بين الأنظمة المختلفة، فعليها أن تنجح في هذه المنافسة وأن تؤكد قابليتها على الحياة، إن لم يكن تفوقها على الآخرين. وهذا النجاح يتطلب جملة من المقترضات العملية تبدأ بمستوى معيشة الناس وتصل إلى ما لا نهاية له من ضرورات استخدام أدوات معرفية متطورة وتوظيف نتائج علوم عديدة، وضعية وإنسانية - فالحكومة الإسلامية يجب أن تنهض بمسؤولية رفع الحرمان عن الفقراء والمستضعفين وتحقيق عدالة اجتماعية قوامها توزيع أقل إجحافاً للثروة، ويجب أن تبني قاعدتها الاقتصادية التي تسمح لها برفع السيطرة الأجنبية عن مقلداتها، على الأقل لكونها تتطلع نظرياً إلى بناء استقلال فعلي عن القوى العالمية المهيمنة. فالحكومة الإسلامية تفترض، برأي الخميني، معرفة استخدام العلوم. وهو إذ ينتقد جهل الحكام الذين توالوا على الأمة الإسلامية منذ زمن هارون الرشيد، يعتبر أن من واجب الحكومة الإسلامية الحقيقية أن «تستفيد من ذوي الاختصاص العلمي والفني» لتنظيم الشؤون الإدارية والاقتصادية والدفاعية - التقنية في الدولة، دون أن يكون لهم الحق، طبعاً، في إدارة الشؤون السياسية العليا والقضاء وغيرها مما يمس جوهر العلاقات الاجتماعية، فهذه الأخيرة منوطه حصراً بالفقيه<sup>(1)</sup>.

(1) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مصدر مذكور سابقاً، ص: 133.

ويترب على هذا القول، إنه إذا كان دور المعرفة العلمية وتفسيراتها للوجود وعلاقات أشيائه وظواهره تتحدّد بقدرتها وقابليتها على اكتشاف الحقائق الإيمانية واليقين الديني، وبالتالي بمعجزها وقصورها الملازمين عضواً لكونها تعبيراً إنسانياً «صرفاً»، فإن الموقف من استخدام العلوم في الحقل الاجتماعي، الذي تكيف ليخدم الهدف السياسي من الدعوة الأصولية، ظل محكوماً بشروط التفارق بين نسبية المعرفة العلمية المتقدّمة على دروب الاكتشاف والإبداع، وكلية المعرفة الإيمانية التي يحوزها الفقيه من إحاطته بعلوم الشريعة الكاملة.

### ثانياً - الاتجاه الإسلامي: بين الذات والآخر:

المنطقة الصغيرة الواقعة حول البحر الأبيض المتوسط وفي عمقه القريب، كانت خلال معظم مراحل التاريخ المعروف ساحة احتكاك وتفاعل وصراع بين بيئات وتكوينات حضارية مختلفة. ولا جديد في القول إن مآل هذه الصراعات لم يكن يحدّد، على الأقلّ لمرحلة معينة، مصير شعوب وحضارات المنطقة المتوسطة وحسب، وإنما كان يطبع التاريخ الإنساني بمجمله بسنات مميزة. وليس في هذا إلاّ اعتراف بحقيقة موضوعية لا يتنقص على الإطلاق من أهمية الإنجازات الحضارية التي خلّفتها شعوب أخرى في مناطق أخرى من العالم. وهي على كل ليست سوى إشارة إلى ما ينطبق على فترة من التاريخ، قد لا تكون هي الأكثر حساً في رسم صورة المجتمع الإنساني القادم. ولا بدّ من نظرة شاملة فعلاً لاستيعاب نتائج تلك المراحل الهامة التي عاشتها المنطقة، كالمرحلة الهيلينية، أو مرحلة الدولة العربية - الإسلامية، أو عصر النهضة الأوروبي.

ولم يكن للتفاعل والصراع أن يجري على مدى السنين بحجم البنى القائمة كلها، عن طريق الصلات التجارية المحدودة أو العلاقات السياسية والثقافية الضيقة التي أرسيت في العهود السلمية، على أهمية هذه الصلات والعلاقات. فهذه لم تكن تشمل إلا جوانب متفرقة في حياة الشعوب نظراً إلى الصعوبات الطبيعية وضعف إمكانيات تذليلها من قبل الأفراد والجماعات الصغيرة. لذلك كانت الاحتكاكات الكبرى تترافق مع عمليات النزوح الكثيفة التي أملتتها المهجرات الجماعية أو الفتوحات الواسعة بمعنيها، الفتح العسكري أو

الاستيطان. وفي هذه العمليات كان هنالك دائماً منتصر ومهزوم، حضارة كانت فيها مضي متألفة تنهار، تاركة بصمات إنجازاتها على حضارة جديدة تتكون في عملية تاريخية طويلة من التصارع والمضغ والاقْتباس. المهزوم يرفض وينطوي على نفسه ولا يسلم بالواقع الجديد إلا بعد معاناة مريرة. والمنتصر يبحث في التراث السابق لخصمه عما يساعده على التوفيق والتجند، ما يفرض به مشروعته المعنوية والحضارية ويوطد بقاءه. والإقرار بواقع أن الفتوحات لعبت دوراً أساسياً في حل وتحفيز التفاعلات الضخمة بين البيئات الحضارية الكبرى لا يعني على الإطلاق إسباغ المشروعية على مبدأ الحروب. وإذا كان من المستحيل أن يتحكم الإنسان في ماضيه النوعي، فجدير به أن يفهم هذا التاريخ على حقيقته العارية ليوظف كفعّل إيجابي في المسيرة نحو المستقبل الإنساني بحق، الخالي من الحروب والإكراه والغلبة. تلك مسألة لا سبيل، على كل حال، إلى الاستفاضة فيها في هذا البحث.

الاحتكاك الأول الكبير بين العرب والثقافة المسيحية الغربية بدأ مع الفتح العربي لبلاد الشام ومن ثم لمصر وجزر البحر المتوسط، وهي جميعاً مناطق انتشار الحضارة الهيلينية. ولم يكن يضير العرب والمسلمين، منذ المرحلة الأولى لحكمهم أن يقتبسوا في تنظيم شؤون سلطنتهم ما وافق خصوصياتهم من مبادئ وتشريعات وأحكام ونظم بيزنطية وفارسية، ولا أن يقبلوا على التعلم من منجزات من سبقهم، في حركة ترجمة كانت إحدى أهم حركات الترجمة في التاريخ وأكثرها، ولا أن يأخذوا بأسباب التمدن التي ألفتها ونشرتها حضارات مصر والشام وفارس العريقة. لقد استمدوا كل ذلك دون خوف وقلق ومركبات نقص لأنهم كانوا في موقع المنتصر وفي مرحلة بناء الدولة الجديدة، بغض النظر عن تقويمنا التاريخي لطبيعة وآليات البناء والدولة ذاتها. وأثمر هذا الاحتكاك تطوراً بارزاً في ميادين أساسية من العلم والمعرفة وحلول مناخ حضاري جديد مطبوع بالإسلام، يحمل أجنة تقدم ملحوظ في وعي الإنسان لذاته وللبيئة الإنسانية والطبيعية المحيطة وعلاقاتها.

إلا أن القرون اللاحقة كانت تشهد تطورات تدريجية معاكسة. فالدولة العربية - الإسلامية ومن ثم العثمانية التي شكّلت أحد أكثر التعبيرات اكتمالاً

لتشكيلة ما قبل - رأسمالية، بدأت تتحلل عناصر تماسكها الاجتماعي والسياسي<sup>(1)</sup>. في حين كانت أوروبا، الطرفية، القريبة نسبياً من المركز الشرقي للتشكيلة، تختمر بعوامل التحوّل الذي شكّل عصر النهضة الأوروبي إرهاباته الثقافية المبكرة، والذي أدّى فيما بعد إلى الثورات البورجوازية وسيادة النمط الرأسمالي - الاستعماري على الصعيد العالمي. واصطدم الشرق الإسلامي هذه المرة من موقع الهزيمة، وبدل أن يكون الإسلام في موقع الهجوم الثقافي - الحضاري كما في مرحلة الفتح، كان، بكل التراث المتراكم، ديناً وعلماً وفلسفة وسلوكاً وعادات، يجاهد من أجل البقاء. وعلى عكس ذلك، كانت الثقافة الأوروبية بمعناها الواسع المادي والمعنوي، التي أدّت إلى تكوين هذه الطاقة والقدرة على التوسع والاستعمار، تغزو مواقع الشرق وتقتحم مقدساته وتصل إلى أعماق طبقات وعيه. وما كان بوسع أوروبا أن تنجز، منذ عصر نهضتها، هذا الانقلاب الشامل في المعادلة الثقافية العالمية لولا تمثّلها وتكيفها لمعظم حلقات التطور في سلسلة الحضارة الإنسانية، من اليونان إلى العرب والمسلمين، والانطلاق من هذا التراكم - القاعدة إلى إضافات جديدة أساسية في مختلف ميادين الحياة. تماماً كما كان الأمر بالنسبة إلى المسلمين قبل حوالى ألف عام.

وشكّل عصر النهضة العربية محاولة لإجابة مزدوجة على التحدي الجديد. فالتيار الأساسي الذي مثّل الخطوط العريضة لهذا العصر، كان يتأرجح بين التفاعل والمقاومة في الوقت نفسه. وكما أن التفاعل لا يعني القبول كذلك المقاومة لا تعني الرفض. كلاهما تعبير عما هو أغنى من علاقة أحادية. وهما معاً يكادان يتدججان أحياناً في مفهوم واحد جدلي، حيّ ومتطور. فالتفاعل إجابة يتغلّب فيها جانب التكيف والاقتراس<sup>(2)</sup>، والمقاومة إجابة يتغلّب عليها التكيف<sup>(3)</sup>، وسلكت النخب السياسية والاجتماعية الأساسية الطرفين، كل من موقعه ووفق مرجعياته النظرية والسياسية ورؤياه ومصالحه. وشكّل كل من مثلي

(1) تتجاوز عمداً مرحلة الحروب الصليبية التي كانت مجالا عسكرياً وثقافياً انتهت بتراكم زخم ثقافي بطني، في أوروبا، وبخاتمة سياسية وعسكرية في صالح العرب والمسلمين.

(2) الكواكبي، الطهطاوي، شميل، أنطون...

(3) عبده، الأفغاني، رضا...

التيارين نواة لاتجاهات ستبلور أكثر فأكثر مع احتدام الصراع وزيادة الوضوح في رؤية غاياته البعيدة وتعدد أسسه المطرد في المراحل اللاحقة. إلا أن هذه الخيارات الأساسية لم تمنع بروز قوى حملت راية الرفض المطلق للغرب «الملحده» أو «اللاإسلامي»، والعودة إلى الأصول الإسلامية في الحياة والسياسة<sup>(1)</sup>. كما لم تمنع من جانب آخر دعوات للتهاوي فيه والامتناع له<sup>(2)</sup>. لكن هذه الاتجاهات السلفية ظلت لفترة طويلة خارج دائرة التأثير الفاعل في الحياة الثقافية والسياسية، وعلى الأقل، ضعيفة الأثر في ظاهر هذه الحياة. هكذا وبفعل هذه الاتجاهات جميعاً، تكوّنت وظهرت عناصر ما تسميه الأدبيات المعاصرة مفهوم «الذات والآخر» في علاقة الثقافة العربية الإسلامية بالغرب الأوروبي. وهكذا أيضاً ورثت الثقافة العربية المعاصرة، في عملية تاريخية جدلية، تلك المرحلة ونتائجها.

التطورات الاجتماعية والسياسية التي نتجت عن انتصار الحلفاء في الحرب العالمية الأولى، سمحت بتفتيت الدولة العثمانية وتجزئة العالم العربي إلى أقطار مختلفة، رسمت بينها الحدود في المواضع التي أرادها الاستعمار الإنكليزي والفرنسي وشكّلت فيها الأنظمة السياسية وفق مصالح هذا الاستعمار. فحلم النهضة، بشقيهم العروبي الذي دعا إلى تكوين دولة عربية واحدة مستقلة، والإسلامي، الذي رفع راية الأمة الإسلامية المواكبة للعصر والسائر في ركاب العلم والحضارة بهدي من رسالتها وشرائعها، هذا الحلم المركّب انهار إلى ركام مفتت. إلا أن المشروع القومي انتعش من جديد بعد الحرب العالمية الثانية وتصفية الإمبراطورية الاستعمارية، نتيجة للكفاح الذي خاضته شعوب المستعمرات من أجل استقلالها ولتوازن القوى الدولي الجديد. وسادت خلال مرحلة طويلة رؤية المشروع القومي والوحدوي الاستقلالي المطعّم بأثار

(1) الحركة الوهابية، مثلاً، انظر: محمد عبد الوهاب: جواب أهل السنة النبوية، مطبعة المنار، القاهرة، 1349هـ.

(2) وعلى العكس من كل هذا، يقمّ أحد أبرز عملي الليبرالية المعاصرة المفهوم الأتي: وعصر اغتراب مزدوج عن الذات وعن التقدم. لدونيس: مجلة النهار العربي والدولي اللبنانية، 1979/2/12.

الاشتراكية العلمية في النظرية والممارسة. إلا أن هذه الرؤية لم تحقق بتائجها كامل مشروعاتها التاريخية. فاصطدمت بمجموعة عوائق أساسية حالت، في النهاية دون تنفيذ المشروع القومي الوحدوي ومنعت بداياته التنمية الاستقلالية من بلوغ أهدافها. فعملية التكيف التي أجرتها المراكز الرأسمالية في إدارتها للاقتصاد العالمي، وتبنيها المتزايد للعالم الثالث الطرقي من جهة وعجز الدول الاشتراكية، أو التي تسمى نفسها كذلك عن تقديم البديل الاستراتيجي للرأسمالية تجربة البناء الفعلية من جهة أخرى، سدّ الأفاق أمام اتباع هذه البلدان لخيارات مستقبلية تضمن التقدم خارج إطار المنظومة الرأسمالية العالمية. إضافة إلى ذلك، لم تستطع حركة التحرر العربية، بسبب ضعفها البيوي وطبيعة قيادتها، أن تواجه الهجوم الإمبريالي - الصهيوني، فانكفأت، وتحول ميزان القوى، مرة أخرى، في غير صالح المشروع القومي وأهدافه.

في هذا المناخ، مناخ الهجوم الغربي الإمبريالي المضاد وانبهار المقاومة التي صمدت في وجهه خلال عشرين سنة وثّيف، كان لا بدّ من عودة أشكال جديدة من المقاومة تمثلت، كما أسلفنا، بانتعاش الاتجاه الديني الرفض للغرب وقيمه والداعي إلى التمسك بالاصول الإسلامية.

ولاحياء الأصول الدينية، بما فيها حكم الإسلام، يرتبط، في وعي مثلي التيار الديني، بفكرتين محورتين: الأولى، هي أن الإسلام عقيدة ونظام حياة مكتملة، لا مجال فيها للمساومة والتوفيق. فالإسلام إما أن يحكم أو لا يحكم - فإذا لم تطبق شريعته بحذافيرها، كما أوحى بها، معناه أنها تظل كلها خارج التطبيق، ويظل الحكم، في هذه الحال، «حكم جاهلية معاصرة»<sup>(1)</sup>. والفكرة الثانية، مستمدة من ملاحظة وقائع التاريخ المرتبطة بمرحلة الدولة الإسلامية الأولى، وهي أن انتصار الإسلام كان معناه هزيمة خصومه وانبهار دولهم وتنظيماتهم. هكذا انتهت عشائر اليهود في المدينة وجوارها، وهكذا انتهت، على نطاق أوسع وأعمق بما لا يُقاس، إمبراطوريتا الفرس والروم. فالبعد التاريخي للرويا الإسلامية في الحكم يمدّها بفكرة نفي الآخر وإلغائه، كي يتسنى للإسلام

(1) سيد قطب: معالم على الطريق، مصدر مذكور سابقاً.

أن يسطر سلطنته دون منازع ودونما حاجة إلى تسوية. والخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، السلفي منه والأصولي، يقدم مادة غنية في هذا المجال. فدعاة السلفية، وبخاصة الإخوان المسلمين، يركزون بناءهم السياسي على فكرة المعركة ضد الإلحاد لكي يخرجوا من الساحة نهائياً خصومهم السياسيين، القوميين والماركسيين وجزءاً من الليبراليين، بهذه الدعوى الموهومة ويضعونهم لا في موقع الخصم المعارض بل في موقع العدو الأصلي المطلوب إلغاؤه كلياً. ومن المعلوم أن أشنع الصفات، بالنسبة إلى المسلمين، هي صفة الإلحاد. معها لا مكان للحوار والتعامل، فكيف بالعمل المشترك في ميدان السياسة وشؤون المجتمع؟ ولا تختلف آلية تعامل الأصوليين مع خصومهم عن ذلك كثيراً، وإن كان الخصم هو الذي يختلف هنا، حسب الموقع ومقتضيات المرحلة. فالتعامل مع الرئيس أنور السادات بين سنوات 71 - 78، كان مؤسساً من قبل الجماعات الإسلامية في مصر على قاعدة كونه الرئيس المؤمن الذي ألغى سيأت مرحلة عبد الناصر التي وصفها سيد قطب بالجاهلية والمستبدة. والسادات نفسه قتل على يد بعض هذه الجماعات بسبب تعامله مع أعداء الإسلام (إسرائيل وأميركا)، وحكمه المخالف للشريعة.

أما على المستوى الثقافي، فإننا نجد محاولة لتصوير النهضة الإسلامية الأولى وكأنها فيض من «الأمّة الإسلامية» على الآخرين. فحالة الكمال المجتمعية التي كونتها الشريعة الكاملة، فرضت بحكم الطبيعة ذاتها اكتفاء ذاتياً «للأمّة» وتغوّفاً لا يلزمها معها أن تقتبس أو تستلهم شيئاً من غيرها. لذلك، فالأحاديث النبوية ودعوات الفقهاء المجمع على الثقة بهم للتزود بالمعرفة قد جرى تفسيرها من قبل السلفية الغابرة والحديثة، على أنها دعوات إلى التعمّق في علوم الدين والفقه لا حتّى على المعرفة بكل ميادينها ومن كل منابعها.

الاتجاه الأساسي بين التيارات الإسلامية المعاصرة يعتبر الحضارة الإسلامية نتاجاً للإسلام وحده، خارج أي تفاعل مع الحضارات الأخرى، بل إن البعض<sup>(1)</sup> يقدم نظرية كاملة في الآثار السلبية لتفاعل البيئة الإسلامية مع الفكر

(1) علي سامي النشار: متاهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر مذكور سابقاً.



اليوناني - الهيليني . فالآخر الهيليني - المسيحي أو اليوناني - الوثني لم يدخل دائرة الفكر الإسلامي إلا عبر حكام فاسدين أصلاً، وحركة الترجمة كانت عملية اختراق للنقاء الإسلامي من قبل حفنة من النصارى واليهود هدفها تشويه الفكر وتضليل الإيمان . إلا أن المفكرين الإسلاميين، بحسب هذا المفهوم، استطاعوا أن ينقذوا نتاج الحضارات السابقة ويفندوا خطاه وأن يرسوا معالم علوم جديدة، هي من ابتكارهم، يورثونها حتى للأوروبيين المعاصرين . فالمنطق الإسلامي ليس تطويراً للمنطق الأرسطي الصوري قائماً على تجاوزه الإيجابي، وإنما هو نقض له من الأساس . أما الفلسفة من الكندي حتى ابن رشد، فإنها مصنفة خارج الفكر الإسلامي أصلاً . ولا يكفي ممثلو هذا الاتجاه باعتبار إنتاج الفكر الإسلامي فيضاً قيمياً من الذات الإسلامية وحدها، دون احتكاك أو تأثير أو تفاعل مع أي فكر آخر، بل يعتبرون المناهج التجريبية الأوروبية الحديثة امتداداً للمناهج التجريبية التي وضعوها «إن ما ندعوه بالعلم ظهر في أوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث ولطرق جديدة في الاستقصاء... لم يعرفها اليونان، وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوروبي... المسلمون إذن هم مصدر هذه الحضارة الأوروبية القائمة على النهج التجريبي»<sup>(1)</sup>.

الفكر السلفي المعاصر يواجه مسألة الآخر بموقف مزدوج متناقض<sup>(2)</sup> . فهو، أولاً، يرفض الاعتراف بتطور الحضارة الإنسانية في عملية تفاعل متواصلة ولا يعترف بأي تأثير للفكر السابق على الحضارة الإسلامية، في الوقت الذي يعتبر «فيض» هذه الحضارة سبب ارتقاء الآخرين . وهو، ثانياً، يرفض الحضارة الأوروبية المعاصرة وفكرها حتى عندما يعتبرها نتاجاً للمصدر الإسلامي الأصيل . وفي هذه الإزدواجية من التناقض، يطرح الفكر الإسلامي المعاصر

(1) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق، ص 277.

(2) أنظر، مثلاً، هذا النص: «إن الحس الجماهيري لا يخطئ، كلياً حين يميز بين المثقف العربي والتقليدي» والحديث «بوجهه المزدوج» «الثوري» و«البورجوازي». إن المثقف الثوري هو في الأصل بورجوازي أي «ذات ثقافة للغرب». ففي حين أن تمرد المثقف الثوري هو تمرد «ذات ثقافة للغرب، حتى ولو كانت هذه الذات عمركسة، نجد أن تمرد الجماهير الشعبية يحصل دائماً بأشكال اجتماعية (سياسية، إيديولوجية، ثقافية، تنظيمية... تقليدية». أنظر: روجيه نبع، جريدة السفير اللبنانية، 1979/1/28.

ضرورة العودة إلى الأصل في الذات، الأصل الذي بنى عليه الآخرون والتكرار تماماً لهذا البيان اللاحق. وفي مواجهة الاستشراق الغربي الأوروبي المتمركز، يقدم هذا الفكر استشراقاً معكوساً قوامه «الذات» المكتفية بنفسها المغلقة على الآخرين إلا في علاقة وحيدة الاتجاه هي علاقة العطاء والتأثير دون الأخذ والتأثر.

### ثالثاً - الاتجاه الإسلامي: بين الرفض والقبول:

الرفض الثقافي والإيديولوجي «للآخر» المتمثل بالغرب الرأسمالي والاستشراقي على السواء، حتى في حالاته القصوى، لم يؤدّ إلى تصور بديل عملي، ملموس قابل على التحقيق في الشروط المعاصرة ونابع من صلب الرسالة الإسلامية وحدها. فالحركة الدينية المشربة، بحكم انتهائها إلى الإسلام، بالفكر السياسي والسياسة، لم تستطع، ولم يكن من الممكن لها أن تخرج من الشروط العالمية التي يفرضها مستوى التطور المادي والمعرفي عامة، مستوى تطور قوى الإنتاج، وتوازن القوى العالمي الذي أتى، منذ القرن التاسع عشر، إلى خضوع المسلمين وغيرهم من شعوب الأرض لحكم هيمنة الغرب الرأسمالي. وأخذت الدعوة الإسلامية، في هذه الوقائع، حتى بنظر المبشرين بها، طابع الإطار العام الذي يجري ضمنه صراع الخيارات الكبرى من أجل أشكال تنظيم الدولة الحديثة بالمعنى الزمني، طرق إدارة وتطوير البنى الاقتصادية والاجتماعية والروحية وتبني العمران بأوسع معانيه<sup>(1)</sup>.

(1) د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، طبعة ثانية، القاهرة، 1986. يقول د. زكريا: إن انتشار الجبهات الإسلامية، رغم خلوفكرها من أي برنامج عملي، سوى الأثر من الذين يقيمون ويفهرون مجتمعاتنا الإسلامية، هو استمرار للهزيمة واكتفاءها بشكل صريح. وهذه المسألة في غاية الأهمية وكذلك نقدها. موضوعياً، عجزت هذه الحركات يبدو واضحاً، ومشروع سلطتها لا يرفع إطلاقاً من القهر ولا يحدّ من سلطة القوى العالمية خاصة في ميدان الاقتصاد، حيث السلطة الإسلامية لم تتعارض إلا شكلياً مع مصالح القوى العالمية المسيطرة في النظام الرأسمالي. إلا أن القضية أعقد من مجرد تناول موضوعي، فهذه القوى الإسلامية لا تطرح برنامجاً لأنها لا تستطيع ذلك، حتى ولو كان الهدف الفعلي هو نفسه الشعار المرفوع. فهي قوى تواجه النظام العالمي بالوجدان الغريزي أكثر مما تواجهه بالعقل والبرنامج، وتتمسك بالطاقت الكامنة أكثر مما تجتهد الوعي بالمستقبل والتقدم العلمي. فالتقويم =

وسرعان ما اكتشفت الحركة الدينية أن الإسلام هو قواعد للحكم أكثر مما هو حكم للمعنى الذي تفرضه شروط الواقع. فالقواعد هي الأسس الأبدية في حين أن الحكم بذاته هو متغير حسب الظروف والأحوال. مبدأ الزكاة، مثلاً، هو قاعدة من قواعد الحكم ثابتة، مقدّسة، في حين أن تنظيم «بيت المال» وأشكال التوزيع الاجتماعي للزكاة هي عملية متغيرة تاريخياً، حسب وضع «الامة الإسلامية» وحاجاتها ومصالح الكتل التي تعمل في داخلها. وتحريم الربا قاعدة من قواعد حكم الإسلام أيضاً، في حين أن تنظيم التراكم، وهو شكل مقنّع ويعيد من أشكال الربا، يشكّل ضرورة حتمية للسلطة تتبدل صيغها وفق الأوضاع الاقتصادية في الدولة نفسها وجوارها وحتى في العالم كله، ناهيك عما يرتبط بها من ضرورات وعوامل لا اقتصادية.

من ناحية ثانية، تعاني الحركة الدينية وفكرها في الجانب السياسي، من مفارقة كبرى في الأوضاع التاريخية. فأحكام الإسلام نزلت في أمة سرعان ما فرضت نفسها قوة أولى بين القوى والدول التي عاصرتها، لا بل كان تفتحها وتوسّعها نهاية حقيقية لكل الدول المجاورة. في حين أن الدعوة إلى تطبيق أحكام الإسلام اليوم، مفروض عليها أن تعي حقيقة مختلفة تماماً: الاستقطابات العالمية بين دول لا إسلامية، الحالة الطرفية التابعة للدول ذات الاكثية الإسلامية، علاقات تميّز مواقع الغرب، اقتصادياً على الأقل، في معظم دول العالم الثالث، من ضمنها الدول الإسلامية، ويقابل ذلك مزيد من تراجع هذه الأخيرة واتساع الهوة بينها وبين المراكز الرأسمالية المتقدمة في جميع الميادين.

وإذا أضفنا إلى هذا ما ذكرناه سابقاً بشأن المصير الذي آلت إليه المشاريع الحديثة والتحديثية المناهضة للتوسع الرأسمالي الغربي في العالم العربي والإسلامي، وأزمة حركة التحرر العربية، بمختلف روافدها ومتابعها الفكرية والسياسية، نجد أن الاتجاه الإسلامي، الذي يرى في نفسه بديل المرحلة

= · الموضوعي الذي يهبطها اكتمالاً للهزيمة هو موقف متخرج نسبياً، يحاكم من خارج ولا يأخذ في الاعتبار مستوى المجتمعات التي تنتشر فيها هذه القوى ولا تجاربها وخيانتها.

السابقة وتجاوزاً لها، قد اضطر إلى التعامل مع وقائع الزمن والمرحلة بنوع من البراغماتية التي كان يصعب تصورها من خلال خطابه الإيديولوجي. وينقسم الاتجاه الديني في مسألة الخيار السياسي وفي تحديد موقع حكم «الإسلام» من القوى العالمية إلى تيارين واضحين، أحدهما تمثله السلفية، وأساسها الإخوان المسلمون ومن يدور في فلكهم، والثاني هو التيار الأصولي الذي يجد أكمل تعبيراته في الثورة الإيرانية، فكرها وممارستها. ولا بدّ هنا من استدراك أساسي: فالتياران المشار إليهما لا يشكلان معسكرين صافيين موحدتي الرؤى والتقدير. ففي كل منهما يُخاض صراع بين قوى مختلفة، متشدّدة ومرنة، محافظة ومجددة، واضحة ومتعددة، إلخ... وهو صراع تفرضه عدة عوامل، منها الساحة السياسية، التي تعمل فيها هذه القوة أو تلك من موقعها الجيوسياسي، وأهميتها في الصراعات الدولية والمحيطية، ومنها طبيعة قيادة التيار المعني، علاقاته وتحالفاته، ومنها مستوى الجمهور الذي تتوجه إليه، طبيعة تركيبته الاجتماعية والتاريخية وتنوع انتباهاته وولاءاته، وغير ذلك من العوامل...

الحركة السلفية، ونواتها الرئيسة الإخوان المسلمون، كانت باستمرار في موقع التناقض الحاد مع الاتجاهات القومية التحررية التي مثلتها الناصرية والبعث والتيارات الماركسية العربية. فحركة «الإخوان» اصطدمت منذ انتصار ثورة يوليو 1952 بعد الناصر، وحاولت وقف المسار التنموي لمستقبل الثورة ومنحازها العروبي التوحيدي. والسبب الأساسي في ذلك يعود إلى التناقض الخطير في الحركة: 1 - بين الخطاب الإيديولوجي الداعي إلى رفض الغرب جملة، النقيض للإسلام، 2 - وبين مهادنة الرأسمالية على اعتبار أنها النقيض الأفعلى والأقوى للفكر الاشتراكي، الذي أخذ في التقدم بعد الحرب العالمية الثانية بصورة ملفتة. وفي صراع معسكري الرأسمالية والاشتراكية، حتى منذ بداية الحرب الباردة، كان موقف الحركة على نقيض موقف المعسكر الاشتراكي. وتبرير الموقف إيديولوجياً كان يستمدّ من فكرة أن هذا المعسكر هو الأكثر عداء للرسالات الساوية والأكثر مادية وإلحاداً. وتكرر الموقف بأشكال مختلفة من الناصرية ومن معظم القوى التحررية العربية الأخرى. وإذا كنّا بعيدين عن

إلصاق الصفات والتهم بشأن الارتباطات والمنشأ والأدوار، فإننا لا يمكن إلا أن نسجل أن الموقع الذي ظلت تحتله الحركة منذ ما بعد الحرب العالمية الثانية كان جزءاً من صراع كوني كبير، وضعت الحركة نفسها فيه موضوعياً، نقيضاً لمحاولات إنجاز استقلال حقيقي للبلدان العربية وسلوك مناهج تطمح إلى بناء دول عصرية، متقدمة، بغض النظر عن احتمالات الفشل والنجاح في هذه المحاولات.

ومن اللافت للانتباه أن التراجع الذي أصاب حركة التحرر العربية، بعد هزيمة حزيران 1967 وبعد الغزو الإسرائيلي للبنان سنة 1982، لم يؤدّ إلى نمو التيار السلفي ونهوض حركة الإخوان المسلمين، بنفس الصيغة أو بصيغة منقّحة. فما جرى من نهوض للتيار الإسلامي كان تجاوزاً جذرياً للحركة، أهدافها وفكرها وتنظيمها. ويرأى أن ذلك يعود لسببين أساسيين: الأول يرجع إلى أن انحسار التيار التحرري القومي، بكل روافده، لم يبلغ حدة المواجهة الشعبية للغرب الرأسمالي المتوسع وإنما غر أدوات هذه المواجهة، بخاصة بعد فشل التجربة الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والدول الأوروبية الشرقية وفشل محاولات تمثلها، جزئياً أو كلياً، في الأفطار العربية المختلفة (مصر، اليمن، الجزائر...)؛ والثاني يتمثل في طبيعة العوامل الاجتماعية للمواجهة مع الغرب وعدم قدرة السلفية المعاصرة، بحكم تجربتها وتحالفاتها التاريخية على تركيب التيار التحديثي المتفكك ومحورته حول أهدافها وفكرها. وكما ظل الفكر السلفي يكرّر مقولات قديمة، منذ الغزالي والأشعرية المحدثنة وحسن البنا دون تعديل تقريباً، كذلك ظلت دوائر تأثيره منحصرة عموماً في أوساط اجتماعية مغلقة قليلة الحركة والفعالية السياسية.

أما الحركة الأصولية فقد شهدت وما تزال تشهد مساراً مختلفاً في هذا المجال. إذ اتجهت بخطابها ومشروعها السياسي منذ نشأتها نحو محاولة إيجاد بديل إسلامي يرفع عن كاهل الشعوب الإسلامية حالة التخلف والتبعية للغرب الرأسمالي. وإذا كانت بؤرة نهوضها الأول والأفعل في إيران قد تكونت لأسبابها الموضوعية الخاصة بإيران تحديداً، فإن مجرد نشأتها في تلك الساحة وفي تلك الظروف قد شكّلت خياراً استراتيجياً موجهاً ضد الشاه والإمبريالية التي تدعم

عرشه ونظامه. إلا أن هذا الموقف لم يمنع الحركة الأصولية من تصعيد تناقضها مع ما كان يسمّى بالمعسكر الاشتراكي في حلبة التناقضات الدولية. فالحركة هذه ترى في الاشتراكية على المستوى النظري نموذجاً مطبقاً لفلسفة مادية هي الماركسية، وعلى المستوى السياسي ترى في الاتحاد السوفياتي دولة عظمى تتنافس مع دولة عظمى أخرى على مناطق النفوذ واقتسام العالم. ولعلّ في هذين السبين ما يفسّر سهولة التحريض الإيديولوجي وتعميم مفاهيم شعبية حول الاشتراكية تجعلها في موقع لا يقلّ عداءً للإسلام عن الرأسمالية. ولا شك في أن السياسة الرسمية لدول الكتلة الشرقية، سابقاً، كانت توفر أسباباً كثيرة لاعتبار خطابها الإيديولوجي حول استقلال الشعوب وحققها في تقرير مصيرها خطاباً زائفاً، أو، على الأقلّ ضعيف المصادقية. وتأكّد ذلك لفتات واسعة من المسلمين في دخول الاتحاد السوفياتي عسكرياً إلى أفغانستان، ناهيك عن مواقف سابقة مشابهة حصلت في دول أخرى. إذ في صراع المعسكرين كانت الحركة الأصولية تحطّ نفسها موقعاً مختلفاً عنها وطريقاً خاصاً بها، متخذة موقف العداء المعلن القاطع للولايات المتحدة، معتبرة إياها الشيطان الأكبر، وموقف العداء الأقلّ علنية والأكثّر تحفظاً تجاه الاتحاد السوفياتي، رافعة راية حماية المستضعفين تحت جناح العدالة الإسلامية. إلا أنّ هذا الموقف العام لم يمنع حدوث ممارسات مختلفة، بعضها دموي، إزاء قوى تشاطر الحركة عداها للإمبريالية ولكن من مواقع أخرى. وهذه الممارسات أسبابها المتعلّقة بمستوى اندفاع المشروع الأصولي، ويقدره هذه القوى على عرقلة أو تحوير اتجاهه أو وقف نمّده حتى ولو من موقع التحالف في القضية الاستراتيجية، أي قضية الموقف من الغرب الرأسمالي والولايات المتحدة تحديداً.

ومن الطبيعي أن فكراً وحركة شديدي الاحتكاك بقوى متعددة في معترك الحياة والسياسة وعلى درجة عالية من الإصرار على بلوغ الهدف والكفاحية، كما هو فكر وحركة الأصوليين، لا بدّ لها أن يخوضا في تفاعل مع مفاهيم ومنظومات فكرية وبرامج سياسية لقوى أخرى، تفاعل يظهر أثره واضحاً في تكيف المبادئ العامة لمقتضيات الضرورة السياسية. هكذا أخذت تبرز في دعوات أصولية بارزة مفاهيم معاصرة مثل «الحكومة الإسلامية» والعدالة

الاجتماعية، بدل المصطلحات النصّية المتوارثة. واكتسبت هذه المفاهيم مضامين تعبر عن تأثير فعلي بواقع النضالات الاجتماعية التي تخوضها الفئات الدنيا من المجتمعات وبحركة الصراعات السياسية بين الدول وعلى صعيد عالمي .

#### رابعاً - الاتجاه الإسلامي: الحوامل الاجتماعية:

1 - النظرة التقليدية التي سادت لفترة طويلة في الأدبيات الماركسية، خاصة الرسمية منها، وفي صفوف الأحزاب الشيوعية بمعظمها، أوجت وكان الخيارات الاجتماعية - السياسية لا تقوم إلا على تصنيف واضح ومحدّد للانقسامات الطبقية. وأن الحامل الاجتماعي لفكر ما، هو طبقة ما، تقوم مصالحها الاقتصادية المعنية والمغلوبة على مشروع سياسي متكامل يحمله هذا الفكر، أو يوحي به، أو يؤدي إليه موضوعياً. ولا شك في أن هذه النظرة، إذا ما أخذت بتاريخيتها، وبالمعنى الأوسع الذي توحى به فكرة المصالح العامة، هي نظرة مفيدة.

فكل خيار هو تعبير عن مصلحة مادية أو معنوية. هو طموح ورؤيا لمستقبل يستجيب لدوافع ومصالح يعتقد أصحابها أنها تخدم قضية التقدّم. وهذه النظرة تجلّد أساسها في المرحلة التاريخية المحددة التي عاينها التحليل الاجتماعي الماركسي لأوروبا، حيث بدا وكأن الصراع القائم بين البورجوازية وبقايا الإقطاع من جهة وبين البورجوازية والطبقة العاملة والفلاحين من جهة ثانية، يقوّم للمجتمع مشروعين أساسيين كبيرين للمستقبل تحملهما الطبقتان الأكثر تبلورا وانسجاماً: البرجوازية والبروليتاريا. لا بل إن ماركس نفسه توقّع عملية استقطاب ثنائية تدفع المجتمع إلى انقسام عمودي واضح تذوب معه تدريجياً ألوان الفئات الواقعة ما بين هذين القطبين البروليتاري والبورجوازي. وانسحب هذا التحليل، في الأدبيات الماركسية المسطحة والنصية، على أوروبا المعاصرة وعلى بقية البلدان. وإذا كان خلل هذه النظرة واضحاً حتى في الظروف الراهنة لأوروبا حيث الفئات الوسطى المالكة تلعب دوراً اجتماعياً وسياسياً أكبر من ذي قبل، فإن ما تقدّمه للعالم الثالث المعاصر من استنتاجات، هو ببساطة مخالف لواقع الحال تماماً. فهنا تتداخل مستويات التشكّل الاجتماعي - الطبقي،

ويضيع التبلور، وتستمد عناصر البناء الفوقي من ضعف القاعدة الاقتصادية وتزعرعها مصادر قوة وتأثير هائلين لا بدّ من دراسة عيانية ملموسة لها من أجل فهم آلياتها وآفاقها. وبالتالي يصبح فهم المشاريع السياسية، والحياة الروحية والثقافية التي تتدخل في إنتاجها، وأنماط تكون الوعي بالمستقبل والتاريخ، ضرورة تملّحها اعتبارات البحث العلمي الملموس.

هذه الإشارات لا تعني على الإطلاق عدم صلاحية المادية التاريخية في تحليل الظروف المعاصرة. فهذه مفتاح الفهم العلمي للتاريخ والواقع. إلا أنها، كي تكون أداة فعّالة لهذا الفهم، يجب أن تقارب الوقائع على اعتبارها مادة التحليل الأولى والأساسية، في تنوعها وخصوصياتها، ضمن آليات تطورها الملموس ووفق منظور نقدي تطوري لفاهيمها النظرية ذاتها. لذا، فإن المادية التاريخية تقدّم العناوين الكبرى لفهم العالم المعاصر، بخاصة في أطرافه التابعة، لا بوصفه ميدان التوسع الرأسمالي «الصرف» الذي سيرسمل العالم في القرن العشرين كما ترسّمت مراكز هذا العالم في القرن التاسع عشر، بل بوصفه ميدان الغزو الرأسمالي الملحق والمستتبع، حيث تأخذ قوانين تطور الرأسمالية ميزات الخاصة وملاعها النابعة من البنى التحتية والقوية للمجتمعات المعنية وتاريخها.

على أساس هذه العلاقة بين ما هو عام وكوني في قوانين التطور الاجتماعي وبين ما هو مميّز، خاص، وملموس في المجتمعات العربية والإسلامية في هذه المرحلة تحديداً، يمكن الحديث عن الحوامل الاجتماعية للاتجاه الديني المعاصر، علاقته بالقوى الأخرى صاحبة المشاريع المغايرة أو النقيضة، وعلى هذا الأساس، يمكن الحديث كذلك عن تطور البنى الاجتماعية التي حملت هذا الاتجاه وعلاقتها بالمستجدات والظواهرات الكبرى التي يشهدها العالم المعاصر.

لقد اتخذ المدّ الإسلامي ساحته في مجموعة كبيرة من البلدان تشابه بما هو عام ولكنها تختلف اختلافات جوهرية في كثير من السهات الأساسية، إن في بنائها الاقتصادية، أو العلاقات الاجتماعية السائدة فيها، أو مستوى التطور الحضاري والثقافي الذي بلغته. لذلك، لن يكون ممكناً هنا، إلّا تقديم عرض عام يتناول القوى الاجتماعية التي انفكت عن التيارات الأخرى والتقت في بوتقة الفكر



الديني . فالتفصيل يقتضي دراحات ميدانية موسيولوجية وأنتربولوجية مختصة  
تعاين الخصائص المميزة لكل بلد أو مجتمع على حدة .

2- لم يشهد التيار السلفي تيدلاً كبيراً في القاعدة الاجتماعية التي نما عليها منذ  
ما بعد الحرب العالمية الثانية . فالتوجه السيامي العام لهذا التيار أتم  
بشبات موقفه في الصراعات الاجتماعية المحلية والسياسية العالمية ، وكذلك  
تحالفاته الإقليمية والدولية . وظل متمسكاً بشكليات الأحكام الإسلامية  
وموقف جامد في عملية تصنيف القوى السياسية ، مما أضفى عليه طابع  
التقليدية الفعلية وضعف الاستجابة إلى التغيرات العميقة التي شهدتها  
الوطن العربي وأقطاره ، على المستوى السياسي وعلى مستوى تعمق روابط  
التبعية الاقتصادية بالمراكز الرأسالية . وبالتالي ، فإن الهزات التي خلخلت  
التوجهات السياسية القائمة على وعي المصالح وكذلك الميول الوجدانية  
العميقة لدى الكتل الاجتماعية الكبيرة ، لم تؤد إلى تغيرات بنيوية في  
تركيب التيار المذكور . فبقيت دوائر تأثيره الأساسية منحصرة غالباً في  
أوساط دينية نخبوية ، وبين دوائر محافظة من الفئات الوسطى المدنية  
والرفيعة . وقد تعزز شأن هذه الفئات مع الطفرة النفطية مستفيدة من  
علاقاتها التاريخية مع السعودية ودول الخليج لتقيم لنفسها قاعدة اقتصادية  
لا يُستهان بها (مثل مؤسسات الريان في مصر والبنوك الإسلامية في  
السودان وتونس وغيرها . . .) .

ونجد هذه القوى في الفكر «الأزهري» والسني المحافظ عموماً تعبيراً عن  
فهمها للإسلام وللحكم الإسلامي . فهي لم تنخرط من موقع إيجابي في عملية  
التنمية القومية خلال الستينات ولا في الصراع الفعلي ضد خطط التوسع  
الغربي ، لتعيد صياغة مفاهيمها أو لتمتحنها على الأقل . إذ ظلت في منأى عن  
التغيرات البنيوية التي أصابت الاقتصادات الوطنية والتركيبات الاجتماعية  
المختلفة . وهي تنكفئ وتبرز ، دون مشروع تغيري جذري مكافئ ، وفق ما  
تسمح به ظروف اللحظة . وغالباً ما تبحث عن أقرب طرف محافظ لعقد تحالف  
اجتماعي - سياسي تحيّر له فيه مشروعها غير المتبلور .

لكن بعض التغيير حصل دون شك . فقد مالت إلى هذا التيار أوساط تقليدية لم تكن في السابق وثيقة الصلة بتيارات دينية متبلورة . ولكنها ، بحكم مواقفها السياسية . الموالية لأنظمة مرتبطة بالغرب ، كما في السودان خلال الفصل الأخير من حكم نميري مثلاً ، وجدت في الانضواء تحت جناح السلفية تبريراً شعبوياً مقنعاً ، يغطي مناهضتها للتيار القومي التحرري ومحاولات التفلت من التبعية . وتقدم أوضاع مصر في مرحلة الانفتاح الساداتية مثلاً مشابهاً . فالسادات ، الذي دشّن مرحلة الإجهاز على الإجراءات الناصرية تحت ستار الإعلان عن إيمانه واتخاذ لقب الرئيس المؤمن ، أطلق حركة بانماهجين :

- الاتجاه الأول ، وتمثّل بنزوع أوساط من الفئات الطفيلية العليا ، الكومبرادورية ودوائر اجتماعية مرتبطة بها مصلحياً وإيديولوجياً ، إلى اعتناق فكر إسلامي محافظ حملت إليه كل خلفياتها الإيديولوجية . وأدى تفاعل هذه الخلفيات مع دخولها الإسلام إلى بروز السلطة الاقتصادية والسياسية .

- والاتجاه الثاني ، تمثّل بميل بعض التيارات السلفية إلى مواقع السلطة السياسية واندماجها في بنيتها ، ممّا أوجد شريحة اجتماعية من حيث تطلعاتها الفكرية . وهي شريحة تمثّل بعض كبار الموظفين والتكنوقراط السلفيين . وهنا تجدر الإشارة إلى أن بلداناً عربية أخرى عرفت هذه الظاهرة ، ظاهرة التقنين والمهندسين وأصحاب مهنة حرة عالية المداخل الذين يعتقدون فكراً إسلامياً محافظاً . ولا يكفي لتفسير هذه الظاهرة اعتبار الموقف الإيديولوجي لهؤلاء جسراً للوصول بسهولة إلى مواقع مهمة في دول ذات أنظمة إسلامية محافظة . بل إن الحراك الإيديولوجي الذي تعيشه هذه الفئات في ظروف أزمت اقتصادية وخواء روحي وأخلاقي وانسداد الأفق السياسي في المجتمع ، هو الذي يقمّم المفتاح لفهم مثل هذه التحولات . وجدير بالذكر ، أن ثبات الفئات الاجتماعية الممثلة لهذا الدور لا يعني على الإطلاق ثبات الدور نفسه . فهذه الفئات نفسها سرعان ما تتفكّ عن سلبية وتقليدية فهمها للإسلام ، إما بانماهج الشككية البحتة أو بانماهج التجنّس السياسي والإيديولوجي ، فضالياً ، والانخراط في رافد من روافد الأصولية ، حسب الظروف السياسية السائدة في اللحظة المحددة .

3- أما التيار الأصولي فقد كان محور عملية استقطاب اجتماعي، سريعة وواسعة (نسبة السرعة والاتساع تختلف، إلى حد كبير أحياناً، بين بلد وآخر). وهذه العملية تجذ أساسها الاجتماعي في النتائج التي رافقت تحولين كبيرين منذ أوائل السبعينات. التحول الأول، هو اتضاح آثار التوسع الرأسمالي المعاصر على الأمم والبلدان الطرفية التابعة. فقد أصبح تهميش هذه الأمم والبلدان حالة ملازمة عضوياً، سبباً ونتيجة، في حركة دائرية، لتتقدم المراكز الرأسمالية. ومع فشل مشاريع التنمية المستقلة التي تحدثنا عنها في فصل سابق، أصبح التهميش الاقتصادي والاجتماعي للأطراف في العولة الاقتصادية الجارية، يعني تمفصل الاقتصادات الوطنية التابعة على الخارج، المركزي والمهيمن بشكل شبه مكتمل. الأمر الذي أدى ويؤدي موضوعياً إلى فصل هذه البلدان تدريجياً عن الإنتاج الحقيقي، أي الإنتاج القادر أن يحقق تراكمًا فعلياً يسمح بإنشاء قاعدة اقتصادية مؤهلة للتطور المستقل<sup>(1)</sup>.

التحول الثاني، تمثل بتدمير البنى الاقتصادية، نتيجة تركيب قسري لبنى اجتماعية ومؤسسات اجتماعية حديثة. وهذه العملية تناولت محورين: اقتصادي واجتماعي.

- اقتصادياً، ضربت المؤسسات الجديدة القائمة على الارتباط بمصالح المراكز، مالياً وخدماتياً وفي بعض فروع الإنتاج، الهياكل الإنتاجية المحلية من صناعات أولية وزراعة، دون أن يحل محلها أي نشاط اقتصادي واسع يستوعب القوة العاملة التي خسرت مواقعها الإنتاجية السابقة، ودون أن تؤمن مداخل بديلة لفئات واسعة من السكان.

- اجتماعياً، تم إفلاس قطاعات واسعة من الفلاحين والحرفيين ودفع بهم إلى أحزمة البؤس حول العواصم والمدن الكبيرة، وتدنّت المداخل الفعلية

---

(1) سمير أمين: ما بعد الرأسمالية، مصدر مذكور سابقاً. انظر كذلك: سمير أمين: الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1980.  
بول فيل وزهير هواربي، مصدر مذكور سابقاً.

للفئات الوسطى المدنية، نتيجة ارتفاع الأسعار الناجم عن تحكم المراكز بمنظومات أسعار السلع، والتضخم، والديون، والأزمات المالية، وارتفعت أعداد العاطلين عن العمل، بمن في ذلك بين حملة الشهادات الجامعية وذوي الاختصاصات المهنية. فتشكلت على أساس هذين المحورين قاعدة اجتماعية متقاربة المصالح والتطلعات يجمعها التناقض مع عملية الإحلاق الرأسمالية ونتائجها، وكذلك تجمعها ثقافة شعبية موحدة تقريباً ومتمحورة حول الدين والوعي الديني بخطوطها المريضة. بعض الباحثين الإسلاميين، بخاصة أولئك الذين انتموا إلى الفكر الإسلامي بعد انسلاخهم عن التيارات الماركسية أو القومية اليسارية الأخرى، يقرّون بأن القاعدة الاجتماعية «الفئوية والطبقية» للمقاومة التي خاضها الإسلام ضد الترسمل، هي بالتحديد من حرفي المدن ونجارها الصغار وصغار الفلاحين<sup>(1)</sup>. إلا أن هذا التحديد هو نصف الحقيقة، وهو لا يعبر عن المدى الكامل الذي فتحتة النتائج الخطيرة لعملية التطريف الرأسمالية، لأن القاعدة الأوسع لخيار مناهضة التطريف تطال فئات أبعد عن العملية الإنتاجية والنشاط الاقتصادي الملازم لها، كما تطال فئات أعلى على السلم الاجتماعي تمثلها نخب ثقافية وسياسية محدّدة. (هذا في حين أن ممثلين آخرين للفكر الأصولي لا يعترفون بأي انقسام فعلي في المجتمع خارج الانقسام بين المسلمين وغير المسلمين. وهو انقسام ديني - سياسي يعامل رموز التغريب على أساسه خارجين عن الإسلام)<sup>(2)</sup>.

هذه الفئات لم تجد في الظروف الملموسة الراهنة، بعد فشل البدائل، أداة للمقاومة سوى الإسلام. فالتحمت المصالح والرغبات المباشرة بعناصر صراع الذات والآخر، في عملية التغريب والتهميش، بإرادة التشبّث بالهوية لتجعل من العودة إلى البنية السالفة المدمرة عملية ثورية في الوهم يمنع بها المسحوقون

(1) وجيه كوثراني: وثائق المؤتمر العربي الأول (1913)، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 34.

انظر أيضاً: منير شفيق: مجلة المستقبل العربي، عدد 1980/11/21.

(2) آية الله الخميني: الحكومة الإسلامية، مصدر مذكور سابقاً.

عن أنفسهم «الخروج من التاريخ»<sup>(1)</sup>.

الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تخوضه الفئات التي أشرنا إليها من فلاحين وعمال ومهّمين، وبعض شرائح الفئات الوسطى، ليس صراعاً مجرد الأهداف. بمعنى أنه صراع موجّه إلى أهداف ملموسة أكثر قرباً إلى إحساس وإدراك الناس من مفهوم الرأسمال المدول مثلاً أو الشركات المتعددة الجنسيات، أو حتى بعض البنى الاجتماعية المحلية المستحدثة. وهو صراع يركّز كل «الخطايا» التي يحملها التاريخ والتطور المعقّد للمجتمع في جملة من الرموز، التي تبث قيم الغرب وتعيش على أنماط شبيهة بأنماطه. فتظهر قوى السلطة، ورأسها بالأساس بالإضافة إلى بعض النخب المتعربة ثقافياً وسياسياً، وكأنها تجسيد «للشر المطلق» الذي تعتنقه قوى خارجة على الإسلام، والذي سيؤدي بالمجتمع وأركانها إلى الهلاك.

إن قاعدة الهرم الاجتماعي في معظم البلاد الإسلامية التي ظلت على الدوام تحمل في وعيها طاقة دينية كامنة، لم تعد تجدد غلصاً إلا في الغيب، بعد أن أضاعت «مخلصيها» على الأرض وأضاعوها. فتفجر هذه الطاقة الكامنة تحت شعار العودة إلى عدالة الإسلام والاستهداء بسلوك الصحابة والمؤمنين الأولين، وبعد أن حولها المشروع السياسي الإسلامي إلى قوة فاعلة، تنفجر لا ضد أعداء الإسلام الداخليين وحسب بل في وجه الحضارة المعاصرة برمتها وتعلن انسحابها منها إلى ماضي تراه مستقبلاً بالذات<sup>(2)</sup>.

الكتل المتصارعة هنا لا تحمل استقطابات ثنائية على المستوى الاجتماعي. لا يقوم الصراع بين بورجوازية وطبقة عمالية أو إقطاعيين وفلاحين، وإنما بين كتل شعبية كبيرة مستثمرة ومهّمة ومعرّبة ثقافياً، ومدفوعة إلى خارج دائرة المساهمة

---

(1) الإشارة هي للدكتور فوزي منصور: خروج العرب من التاريخ، دار الفارابي، بيروت 1991، لكنها مقبّية في سياق فكري مختلف.

(2) تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران تثبت يومياً، على الأرض، ما يناقض هذا الوهم غملاً. فليران اليوم، تزداد التحاقاً بالجماعات الرأسمالية المتطورة عمّا كانت عليه في بداية سلطة الثورة الإسلامية، اقتصادياً وسياسياً، على الأقل، كما نؤكد أن النزوع إلى الماضي مستحيل، كما هو مستحيل الخروج من العالم الحقيقي.

في صياغة الحضارة، حضارتها وحضارة الآخرين، وبين نخب قليلة تتلمذ أكثر فأكثر، مادياً وثقافياً، في مصالح الرأسمالية الغربية وثقافة الغرب. والاتساع التمثيلي الهائل للكتلة الأولى، يسمح جزئياً بالاستنتاج بأن البُعد العالمي الموضوعي لهذا الصراع، وبغض النظر عن الأهداف السياسية المحلية التي تطرحها القوى المشاركة فيه، يتخذ طابعاً قومياً (وطنياً)، أي صراع نخوضه أمة تدمر الأسس المادية لمجتمعاتها، وثقافتها وتاريخها.

#### ١٧ - الاتجاهات المركبة

نتائج عملية الانفكاك عن التيار التحديثي لم تسأطر كلها في التفاف حول الاتجاه الديني، وإن كان هو الغالب فيها. وحتى بعض الذين عبروا عن تحول نحو الإسلام لا يمكن إدراكهم في إطار المشروع الإسلامي بجانبه الأصولي والسلفي. فعملية عودة الارتباط جرت باتجاهات مختلفة ومتعرجة، رغم التقائها أخيراً في نقطة البحث عن «الخاص»، لذا، من المستحيل تقديم وصف واحد يشمل على الخصائص المتنوعة لما نسميه الاتجاهات المركبة، وهي الاتجاهات المنفكة عن أصولها الليبرالية والقومية والماركسية. فمنها من تحول في اتجاه علمي سوداوي، ومنها من مال نحو مزيج إسلامي - قومي - ماركسي، ومنها من عبر عن فكر أكثر تعقيداً وأكثر صعوبة على التصنيف بسبب التناقض بين أهدافه المعلنة، وبين الموضوعات التي يفترض أن يؤدي تناولها إلى هذه الأهداف. وأمام المعجز عن الإحاطة بكل المواقف والتعيرات، على أهميتها، سنكتفي بتناول نموذجين يعبران عن حالتين ديناميكيتين في عملية الانفكاك المشار إليهما، وبمحلان خصائص ثقافية وسياسية مميزة بالإضافة إلى كونها إسهاماً جاداً في الفكر العربي المعاصر، بغض النظر عن موافقتنا أو رفضنا لمطلقاتها وأهدافها وهما: محمد عابد الجابري وحسن حنفي.

#### أولاً - الجابري: نقد العقل العربي والوقوع في فخ الثنائية:

- 1 - المطلق الأساسي لفكر الجابري النقدي يتمثل في ما يلحظه من تراجع في الواقع العربي المعاصر في تحديد علمي لرواياه المستقبلية. إنه نقد شامل

للقواعد التي يقوم عليها هذا الفكر، يدفع إليه تساؤل كبير لا يجد إلا إجابة سلبية. يقول: «هل تمكن العرب فعلاً من تحقيق نهضتهم؟ هل يعيشون اليوم في الواقع ما عاشوه منذ مائة عام في «الحلم»؟ (المقصود حلم عصر النهضة - المؤلف). هل حققوا من التقدم ما يكفي لجعل مشروع النهضة ذاك يتحول فعلاً إلى مشروع لـ «الثورة»؟ بل إن الواقع الكئيب الذي افتتح به العرب ثمانينات هذا القرن، لطرح بجد مسألة ما إذا كان العرب يتقدمون بخطوات (سريعة أو بطيئة) إلى الأمام، أم أنهم، بالعكس من ذلك، يغالبون، بدون أمل، الخطى التي تنزل بهم إلى «الوراء»<sup>(1)</sup>. إدراك حالة التراجع لا يحتاج، برأي الباحث، إلى كثير من البراهين، فهي متوفرة في كل موضع من مواضع حياتنا المعاصرة. حينما أدت وجهك تجد في الوقائع اليومية المعاشة شهادات كافية على أن حلم النهضة ما زال حلماً بعيداً. لذلك ينكب على تقديم مسح نقدي يشرح عبره الخطاب الفكري - السياسي العربي بدءاً من الموضوعات الرئيسية لهذا الخطاب (أو الخطابات)، مروراً بآليات تناولها ووصولاً إلى غايات هذا التناول. والسبب في توجيهه أساساً نحو الخطاب، هو أنه يحتمل الفكر العربي المسؤولية الأساسية عن العجز عن صياغة مشروع للتقدم. هكذا يقدم الجابري، في توجهه انتقائي يسميه إجرائياً، لوحة شديدة التنوع تتشابه فيها الألوان والخطوط، حيث الليبرالي الماركسي والليبرالي السلفوي والقومي الماركسوي والسلفوي القومي والتاريخاني والوجودي والماركسي القوموي، وما إلى ذلك من ممثلين لروافد فكرية وسياسية يصنفها ويسمّيها.

بنتيجة هذا المسح، يصل الجابري فعلاً إلى الاستنتاج الذي كان قد انطلق منه وهو أن الفكر العربي يعيش أزمة عميقة، هي «فشله في إخفاء

---

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب القومي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982، ص

تناقضاته وإضفاء ما يلزم من العقلية على نفسه. وبعبارة أخرى، فشله في تبرير نفسه كخطاب يبرى «الحلم» - النهضوي أو الإشتراكي أو الوجودي - من خلال الشروط التي ترجّح إمكانيات تحقيقه<sup>(1)</sup>. ويستعرض بعض ملامح هذا الفشل فيراها أولاً، في أن الخطاب هذا يستقي تحدياته للنهضة من «الإحساس بالفارق»، أي من واقع المقارنة بين الواقع العربي المتخلف، واقع الانحطاط والهزيمة، وبين النمط الأوروبي المتطور. ويراه، ثانياً، في أن نفس الخطاب لم يستطع تجاوز «معادلة مستحيلة الحل»، معادلة «الأصالة» و«المعاصرة» التي تطمح إلى تحقيق التوافق والتكامل بين سلطتين مرجعيتين مختلفتين تماماً، متنافستين ومتصارعتين بحكم انتهائهما إلى زمنين ثقافيين مختلفين وخططين حضاريين متباينين: سلطة النموذج العربي الإسلامي الوسيط وسلطة النموذج الأوروبي المعاصر. يبدو الخطاب العربي المعاصر، إذاً، عاجزاً عن تقديم تصوره الخاص بالمستقبل، متأرجحاً بين ضفتي صراع لا تلتقيان. ويراه، ثالثاً، في ثنائية من المعادلات المتناقضة ومحاولات إيجاد «قيم تجمع بينها: الدين والدولة، الإسلام والعروبة، حقوق الأقليات وحقوق الأغلبية، الديمقراطية والأهداف القومية...»<sup>(2)</sup>. ولكن الخطاب العربي لا يستطيع، رغم كل المحاولات الصادقة، أن «يقيم التوازن الضروري بين أطراف ما زالت كلها في عالم الإمكان»<sup>(3)</sup>، ويراه، أخيراً، في غياب العقل عن الخطاب الفلسفي لا في غياب العقلانية وحدها عنه. إذا كانت هذه بعض جوانب الأزمة فإن المسؤولية عنها تقع بالدرجة الأولى، على هيمنة النموذج - السلف على الفكر العربي. فهو الذي يدفع الخطاب إلى التعامل مع «ممكنات ذهنية» وكأنها معطيات واقعية، وهو الذي يحل الذاكرة مكان العقل.

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب القومي العربي المعاصر، مصدر سابق، ص 180.

(2) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 181.



وبغض النظر عما إذا كانت هذه «الخصائص المترابطة سبباً أو نتيجة فإن هناك واقعة أساسية لا بدّ من ربطها بها، ربط علة بمعلول أو معلول بعلّة، هذه الواقعة هي افتقاد الذات العربية المعاصرة إلى ما عبّر عنه غرامشي بـ «الاستقلال التاريخي التام»، أو بالأحرى عجزها عن تحقيق هذا «الاستقلال»<sup>(1)</sup>. ويتابع الجابري الاستقصاء، فيرى أن شرط تحقيق الاستقلال التاريخي التام هو التحرر في آن معاً من سلطة النموذج - الغرب ومن سلطة التراث. وهذا يعني الحوار النقدي مع الأول وقراءته تاريخياً ونسبياً، ويعني أيضاً إيجاد الطريق إلى الماضي وإعادة ترتيب علاقتنا به، عبر إعادة بنائه. لكن هذا الشرط الضروري يظل ناقصاً طالما أنه لم يكتمل بجانب إيجابي. فنقد الآخر، أي الغرب والتراث معاً لا يبيّن منظومة المفاهيم المؤاتية لرؤى واقعية مستقبلية ما لم «يتلازم مع» حضور الأناة العربي حضوراً كذات لها تاريخ، ذات لها فريدتها وتناقضاتها وسيرونها الخاصة»<sup>(2)</sup>.

وإذا عدنا بتدرج معاكس نجد، لدى الجابري، أن سبب الأسباب كلها، أصل الأثا السائدة على سطح بنيتنا الفكرية منذ عصر التدوين، إنما هو في الأداة المعرفية الرئيسية: في العقل العربي ذاته. وإلى هذا العقل يتجه الباحث بالنقد في ثلاثيته: «تكوين العقل العربي»، «بنية العقل العربي»، و«العقل السياسي العربي». ولكن قبل عرض هذا النقد، الذي يستغرق لدى المؤلف مئات من الصفحات، لا بد من الإشارة إلى الأسباب التي أوصلته إلى الاستنتاج بأن العقل العربي تحديداً هو، في النهاية، السبب في أوضاع الوطن العربي المتأزمة الراهنة. المتابعة المنطقية البحتة لسلسلة أفكار الجابري، التي تبدأ بمساجلة المفاهيم الذهنية الصرفة، وحتى الضرورات الأخلاقية، وصولاً إلى النتيجة النهائية بشأن مسؤولية العقل العربي، لا تعترضها ارتباكات جوهرية في البنية. فتبيان عجز الفكر عن إنتاج نموذج مستقبلي ممكن، يقود بالضرورة إلى

(1) المصدر نفسه، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 190.

حتمية الكشف عن الخلل في الأداة التي تنتج هذا الفكر. إلا أن المشكلة هي في نقطة الانطلاق تحديداً، حيث ينظر إلى هذا الفكر منفصلاً عن حركة التاريخ الفعلية، خاصة عن الشروط الواقعية التي تواجه المجتمع العربي المعاصر. ومع أن الجابري نفسه كان شاهداً وفاعلاً، على المستوى الفكري، في صعود موجة التحرر من الاستعمار والإمبريالية ومحاولة التنمية أو النهضة، كما يفضل أن يُقال، وكان بعدها شاهداً على سقوط هذه المحاولات في الواقع نفسه ولأسباب أوسع بكثير من أن تنحصر في عجز الفكر عن المواكبة والاستشراف. بالرغم من كل ذلك، يتجاهل الجابري الإمكانات الفعلية الضئيلة التي كانت تمتلكها المحاولات المذكورة في مواجهة عنيفة مع القوى المسيطرة على النظام العالمي. الأزمة الحقيقية هي أزمة الواقع والفكر معاً، لا فصل بين الإثنين في أية لحظة من لحظات التطور، والاكتفاء بطرف واحد من المعادلة يؤدي حتماً إلى الدخول في تناقض بدئي لا ينفع بعده تماسك الحلقات المنطقية اللاحقة، فكيف إذا أضيف إلى هذه الحلقات ثغرات ليست قليلة الأهمية سيجري تناولها سريعاً؟

2- يعبر الجابري بوضوح عن رفضه للشائبة المتوترة المتخلقة في مقولات نهوضية ومعاصرة كثيرة وأساسية مثل «الذات والآخر»، «الأصالة والمعاصرة»، تضاد النماذج، وغيرها. ويعتبر أنه يدفع بنقد العلاقات التي تحكم هذه الثنائيات في الفكر العربي المعاصر عالياً حين يبلغ مستوى اعتبار النموذج الفكري، أي المصاغ ذهنياً، لواقع مستقبلي في الخطاب العربي يقوم على «الإحساس بالفارق» - الفارق مع النموذج السلفي، في الذاكرة، أو الأوروبي، في الرغبة. ولكن هنا لا بد من سؤال: هل يمكن اليوم، في ظروف الاحتكاكات الكبرى بين الشعوب والثقافات وأنماط الحياة والمعارف والمفاهيم، هل يمكن الانطلاق من الواقع في عملية بناء مشروع مستقبلي إذا لم تكن المقارنة مع واقع ما، آخر، أو «الإحساس بالفارق»، كما يقول الجابري، عنصراً أساسياً من المشروع؟ العلم الاقتصادي يظل عاجزاً وحده حتى عن بناء مشروع اقتصادي متكامل لمجتمع فعلي، وفهم الواقع الملموس وحده لا يكفي على الإطلاق لرؤية تشابك المستقبل. لذلك تظل المقارنة لحظة مرجعية مفيدة، بالإضافة إلى

كونها حافزاً وتجربة يمتلك الآخرون نتائجها دون حاجة لأن يعيشوها بالضرورة.

3- يلجّ الجابري، في حديثه عن ضرورة التحرر من الآخر - الغرب والسلف على السواء - على أن شرط هذا التحرر وآليته، هو الدخول في حوار نقدي يسمح بقراءة الثقافة الغربية والتراث قراءة تاريخية ويفهم نسبية مفاهيمها ومقولاتها. وهو، مع عودته الدائمة إلى أن سبب عدم البدء في هكذا حوار هو العقل العربي، إنما يكرر عموميات صالحة لكل قراءة، ويدل على السبب بالسبب نفسه، من دون أية إشارة إيجابية ملموسة تفيد في تجاوز هذه الدائرة المغلقة. وتكرر العموميات القرية من التعريف في موضوع «حضور الأنا العربي» بحيث تبدو هذه الموضوعات أقرب إلى الشعار منها إلى البعد الاجتماعي - الثقافي الذي يفترض بها أن تحتزنه. وتعكس بذلك ميلاً مبطناً إلى الانكفاء يكشف بعضه صيغتها التقريرية الأخلاقية، ويكشف بعضه الآخر اكتفاء هذه المقولة بالإعلان عن نفسها عبر «نقد الآخر»، هذا الآخر الثابت بدوره، المنغلق في حضور «أنا».

بعد أن يقدّم الجابري عرضاً نقدياً لكل، أو معظم التيارات الفكرية السياسية العربية يتوصل إلى استنتاجين أساسيين: الأول، هو أن أيّاً من هذه التيارات لا يقدم إجابات ملموسة عن أسئلة التقدم، بل إن فكرها لا يتعادل مع الواقع الفعلي بقدر ما يتعامل مع «الحلم»، الحلم الذي يعكس رغبات أكثر مما يعكس استشرافاً واقعياً محتملاً للمستقبل. ثم إن جوانب رئيسية من هذا الفكر، وقضايا رئيسية يتمحور حولها الصراع الفعلي، لا تعكس مطامح ورؤى قوى اجتماعية - طبقية محدّدة، وبالتالي «فإن المواقف المختلفة إزاء هذه الإشكاليات (يشير هنا إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة - الكاتب) ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الإيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة<sup>(1)</sup>، مما يعني أن الانقسام الفكري حول هذه القضايا محكوم بعلاقات

---

(1) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1989، ص 13.

ومواقف تتجاوز الصراع الإيديولوجي، الذي هو تعبير عن صراع اجتماعي محدد، إذا ما أخذ بمعناه التبسيطي، الضيق والمحسوم التبلور دائماً<sup>(1)</sup>، والاستنتاج الثاني، هو أن حركة التجاوز الفارغة التي يجربها الفكر على الواقع والتي تظهر على صورة تعبير عن رؤى رغبوية، لا شعورية، تجد أساسها في بنية العقل العربي، لا في الأشكال الملموسة المعاصرة التي يتخذها الصراع الاجتماعي والإيديولوجي. لذلك يتحوّل الجابري عن نقد التعبيرات المختلفة للمشكلة - كما يتصورها - لكي يعالج أسس المشكلة ذاتها.

وهدف التحول واضح: إنه يريد إجابة معاصرة دقيقة وعلمية - مفهومة - عن السؤال النهضوي الذي لم يجد جواباً - برأيه - بعد، وهو: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». أو سؤال آخر: «ماذا تغير فينا من الجاهلية حتى اليوم؟» يريد الجابري أن يقدم معطى أولياً مصاغاً يكون نقطة انطلاق من أجل تغيير جذري في بنية الفكر العربي وأدواته، وهو السبيل الوحيد لإنتاج فكر مؤهل لمواكبة عملية التقدم الحضاري الجارية في العالم، ولاكتشاف آفاق الخروج من تحلف المجتمعات العربية<sup>(2)</sup>.

والباحث يحدد منذ البدء تصوره لموضوعه، فهو لا يتحرك إلا في دائرة إبيستيمولوجية. لا يهتم بالأفكار ذاتها بل بالأداة المنتجة لها. وهو يبرر اختياره «للعقل العربي» موضوعاً للنقد، بعيداً عن عقلية الاستشراق الغربي والتمييز بين عقول «لاتينية» و«آرية» و«سامية»، فيصبح معه العقل العربي «لا شيء آخر غير الفكر... بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري وتعكس واقعهم أو تعبر عنه...»<sup>(3)</sup>. هكذا يقدم الجابري ثلاثة مفاهيم رئيسية: الأول،

(1) قد لا تختلف كثيراً مع تصور الجابري للمسألة هذه تحديداً، طالما أنه يقدم تدقيقاً صحيحاً لمفهوم «الكلاسيكية» في الصراع الإيديولوجي والطبقي. ولكن حتى مع هذا التوثيق يبقى السؤال الأساسي عالقاً من دون جواب: عن أي صراع اجتماعي يعبر هذا الخلاف؟

(2) أنظر عماد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، طبعة ثالثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988 (المقدمة).

(3) المصدر نفسه، ص 140. وسنرى في الصفحات القادمة إلى أي مدى يلزم الجابري بهذا التحديد.

هو تكوين العقل العربي، وهي المرحلة المطابقة تاريخياً لعصر التدوين وانفتاح الثقافة العربية على الثقافة اليونانية والهيلينية، بالدرجة الأولى. وهي مرحلة تبلور «العقل العربي» القائم أساساً على القياس. المفهوم الثاني، يتناول بنية هذا العقل، حيث يرددها الجابري إلى علوم البيان والعرفان والبرهان. البيان هو اللغة والفقه أساساً، والعرفان هو الفكر الإشرافي بتجلياته المختلفة، والبرهان هو الممارسة العلمية المنقسمة إلى شقين: ممارسة نظرية، تقع في المنظومة الأرسطية وأخرى عملية ونظرية مستقلة نسبياً عنها<sup>343</sup>. والمفهوم الثالث والأخير، يدور في إطار العقل السياسي العربي حتى بداية الدولة العباسية، ويرتكز هذا العقل السياسي والفعل الناتج عنه طبعاً إلى ثلاثة مبادئ: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. ويستتج المؤلف من كل مشروع أن العرب لم يتقدموا إلا جزئياً، بسبب موروث سابق على الإسلام وموروث إسلامي خالص، في حين أن أوروبا أنجزت نهضتها بسبب موروث يوناني مسيحي وموروث عربي فلسفي وعلمي.

إن ما يهم هذه الدراسة، بالدرجة الأولى، ليس نقد المشروع الذي قام بأعبائه الجابري - وهي أعباء كبيرة تولّاها بمسؤولية عالية وجهد علمي كبير - ولا تقييم مضمونه تفصيلاً، ولا تسجيل اعتراض على مصطلح وكيفية استخدامه وملاءمته. ما يهمنا هو الجانب الذي يسمح لنا بتقديم هذا المشروع، كجزء من عملية فكرية عربية واسعة تنتج نحو العودة إلى الخصوصية الثابتة، نقداً أو تكريماً. وذلك بغض النظر عن موافقتنا على هدف المشروع النهائي - وهو سبل إنعاش الأمة العربية - ولكي تكتمل عناصر الصورة، نعيد طرح سؤالين حاول الجابري أن يقدم مشروعاً للإجابة عليهما: لماذا العقل العربي؟ ولماذا لم يتطور هذا العقل، بل ظل يكرر نفسه منذ عصر التدوين؟

يقول الجابري: إن بروز الحضارة العربية الإسلامية إلى المقدمة في تطور الحضارة العالمية كان تسجيلاً لبداية النهاية لعصر الانحطاط الفكري الذي مثلته الهيلينية، عصر «استقالة العقل»، عصر هيمنة اللامعقول وإزاحة العلم الذي كان إنجاز الحضارة اليونانية الأكبر ودافع فلسفتها ورؤاها الكونية حسب تعبير

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مصدر سابق، ص 343.

الجابري<sup>(1)</sup>. كان على الثقافة العربية الإسلامية، إذاً، أن تشكّل بداية انطلاقاً جديدة، تستمد من العقلانية السالفة والعلم عناصر غوها وتقدمها. إلا أن ما حدث في الواقع هو أن هذه الحضارة ورثت من سابقتها، أساساً، «استقالة العقل» وتجمدت، بدل أن تتطوّر، في نقطة البداية. ويستعرض الجابري أسباب ومظاهر هذا الجمود والعجز عن التقدم في الميادين الثلاثة من بنية العقل العربي، البيان والعرفان والبرهان ارتباطاً بالعلم، كعنصر محرك للتقدم الفلسفي، وارتباطاً بالتجربة كعنصر محرك للتقدم العلمي.

علم البيان، الذي كان معجزة العرب (مقابل الفلسفة، معجزة الإغريق) أنجز في عصر التنوير ذاته. إنه علم ولد مكتملاً ولم تقدم الأبحاث والاجتهادات الفقهية واللغوية اللاحقة إسهامات جديدة إلا في النادر جداً. ومشكلة هذا العلم، التي هي أساس جموده مشكلة بنوية بمعنى عضوية، مرتبطة بموضوعه أي النصوص. فالنص الديني واللغوي ميدان لا يخضع للتجربة الدائمة الإثراء لميادينا، وبالتالي لا يشكل أرضاً خصبة لتطور العلم والتجريد الفكري المتواصل. والعرفان هو ذاته العقل المستقبل، الموروث للاعقلاني، سبب المهيمنة الغيبية على نظريات الوجود والكون. أما علوم البرهان، وهي المفترض أن تكون ساحة التطور الأساسية، فاصطدمت بحملة عقبات ردها الجابري على سبيل التخصيص: يشير الجابري أولاً إلى اصطدام الممارسة العلمية النظرية بمنظومة أرسطو الميتافيزيقية وعدم استطاعتها تجاوز هذه المنظومة، ويربط ذلك بسيطرة المرجعية الدينية التي استبدلتها بالبيان من جانب السلطة السنية، وبالعرفان من جانب المعارضة الشيعية، وعندما تصالح الطرفان لم يعد ثمة حاجة إلى البرهان، وكان ذلك قبل الرشيدية. أما علوم الطبيعة فقد ظلت هامشية في المجتمع العربي، ولم تنشأ حاجة لهذه التصورات الكونية على غرار ما حدث في أوروبا. ولكن هذه العقبات مضافة إلى كل ما تقدم لا تقدم إجابة عن السؤال الأساسي: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟» كما أن ذلك لا يشرح بصورة كافية المدى الخصوصي لهذه السهات؟ وما هي العناصر الأولية التي

(1) وجهة نظر أخرى في الفكر الميليني يقدمها د. سمير أمين في كتابه: نحو نظرية للثقافة، مصدر سابق.

تتضمنها وتميزها عن غيرها من الثقافات<sup>(1)</sup>.

فالقول باستقالة العقل<sup>(2)</sup> لا يكفي لشرح الأسباب الخاصة بعدم العودة عن هذه الاستقالة ومع الاستنتاج القائل إن «الرسالية هي بنت العقلانية»، فنصل إلى القمة التي تقود إليها كل دروب البحث عند الجابري. فالرسالية، التي هي عنوان نهضة أوروبا المعاصرة وعنوان تقدمها التكنولوجي والمعرفي والاجتماعي وأفقها المفتوح على التطور، قد وُلدت من «يقظة العقل»، في حين أن سبب تخلف العرب هو عدم إنتاجهم لرساليتهم. وهم لم يتجوا رساليتهم إلا لأن عقلم توقف عن مساءلة نفسه، ولأن الدين أوجد بذاته مشروعية هذا التوقف. هذا هو جوهر فهم العملية التاريخية الشاملة، وجوهر فهم العلاقة بين الفكر (العقل) والواقع الاجتماعي، وهذا هو مفتاح الدخول إلى بنية الباحث الفكرية وسبب اختياره «للعقل العربي» نقطة نقده الرئيسية، ومحور رؤياه للتطور. فهل تستقيم هذه الرؤية نظرياً؟ وهل تؤدي فعلاً إلى صياغة مشروع نهضة حضارية شامل؟ أم أنها - على أهمية ومشروعية الطموح - تزيح المشكلة الحقيقية إلى مستوى آخر غير المستوى الذي يجب أن نحلها فيه؟

إن الأسئلة التي يطرحها الجابري حول التباين في المسارات المختلفة للعقل العربي وللعقل الأوروبي تتوقف عند التطور التاريخي الذي تراكم، من وجهة نظر الكاتب، في أوروبا نتيجة لتقاطع تحرر الفئات الاجتماعية: الفلاحين والحرفيين والتجار والعمال من سيطرة الكنيسة، مع تفكك المنظومات الفكرية البورجوازية واتساع حقل الصراع بين الكنيسة والملوك. فهل يصح أن نستنتج من التاريخ أن الرسالية هي بنت العقلانية؟ وهل هذه قراءة «عقلانية للتاريخ»<sup>(3)</sup>.

---

(1) أنظر: سمير أمين في: «نهج نظرية للتضاد»، مصدر مذكور سابقاً، بخاصة الفصل الأول والفقد الضمني لكتابات الجابري، هامش رقم: 7.

(2) «إن المسلمين إنما بدأوا يتأخرون فيما بدأ العقل عندهم يقدم استقلته، حينما أخذوا يلتصقون بالمشروعية الدينية لهذه الاستقالة، في حين بدأ الأوروبيون يتقدمون فيما بدأ العقل عندهم يستيقظ ويسأل نفسه». الرسالية بنت العقلانية، الجابري، المصدر السابق، ص 347.

(3) أنظر: محمود أمين العالم: قضايا فكرية، العدد السابع، 1990.

أما السؤال المتعلق بالعقل العربي، والذي هو جوهر أطروحة الجابري، فلن يجري تناوله إلا بالشكل الذي يسمح لنا بنقد الجواب عن السؤال الأساسي. وإذا بدأنا بتفحص أسباب الجمود في بنية العقل العربي التي يقدمها الجابري ونقدها، فلا بدّ من تناولها بصورة شاملة وبالتدرّج:

1 - أشرنا إلى أن الجابري يعتبر جهود علم البيان نابعاً من كون هذا العلم قد بلغ اكتماله منذ بداياته. وأن النصوص التي شكّلت موضوعه، بجانيها الديني واللغوي، لم تقدم إمكانيات تطور هذا العلم لاحقاً. لكن تاريخ علوم اللغة وحتى التأويل، بنسبة أقل، يقمّم نماذج مهمة عن اختراقات تحديثية شديدة الأهمية. ففي النقد واللغة، شكّل الجرجاني مثلاً حالة فريدة يمجدها حتى معاصرونا صيغة متقدمة في علاقة الناقد بالنص وكاتبه. والجرجاني هو نتاج تطور بطيء في هذا الميدان أسهم فيه أعلام كبار من الفقهاء واللغويين. والنصوص في كل الحضارات، والنص القرآني هنا هو حالة فريدة، بنى متشابهة من حيث طبيعتها لا مضمونها، وكلّها مواضيع تقيد حرية التعاطي معها، إلا أن السؤال الأساسي هو، لماذا لم تستطع الاختراقات في هذا المجال أن تكسر سيادة الأصول وتقيم بدائلها الأكثر عقلانية وقدرة على التطور<sup>(1)</sup>.

لم تتقدّم علوم البرهان - برأي الجابري - لأن العلم والتجربة كانا على هامش الصراع السياسي في الدولة العربية الإسلامية، ولأن العلم أخل مكانه إلى السياسة في حركة الثقافة. هذه الحقيقة التاريخية إذا كانت حقيقة تاريخية فعلاً، لا تشرح الموضوع بل تزيد غموضاً لأنها تدفع السؤال إلى أبعاد جديدة: لماذا لم تجرّ الإفادة من العلم في هذه الصراعات؟ لماذا لم يثمر العلم على الأقل في الصراعات العسكرية؟ ألم يكن هناك في سلطة ما من السلطات الكثيرة القائمة قوة تستفيد من

(1) إن الشرح الوافي الذي يقدمه سمير أمين لهذه النقطة لا يزال الأكثر ملاءمة لظروف التطور التاريخي، التي رافقت تقدم أوروبا وانسداد الأفق أمام المشكلات الخارجية، أنظر: الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ - للرحلة الإمبريالية، مصدر مذكور سابقاً.



الكيمياء وعلم الفلك والنبات والعلوم الأرضية في صراعها ضد الآخرين وتطلب المزيد منها؟ إن حياد العلم في الصراعات السياسية لم يكن يعني موضوعياً إضعافاً لدوره في الصراع وفي حركة الثقافة على الإطلاق لولا أن أسباباً أخرى حولت هذا الحياد إلى نوع من الهامشية. وهي أسباب ليست في بنية العلم ولا العقل. وتظل الـ «لماذا» قائمة طالما أن السؤال هو المطلوب.

2- الزمن الثقافي زمن مغاير. إلا أن المغايرة تُدفع مع الجابري لتصبح قطعية، بل خروجاً من الزمن الاجتماعي. في حين أن الزمن الثقافي، تاريخياً، يسير بتوقيت مختلف وليس بمفهوم مختلف للوقت. بمعنى أن ازدهار ثقافة ما، ليس بالضرورة أن يترافق مع الازدهار السياسي أو الاجتماعي أو العسكري للمجتمع والدولة التي تنتج فيها، بل إن معظم الإنجازات الثقافية الكبرى كانت تحصل في مراحل الصعوبات والأزمات الاجتماعية والسياسية<sup>(1)</sup>.

لا نفيد هذه المناقشة في إيجاد الجواب، ولكنها تشير إلى المأزق الحقيقي، الذي تعاني منه الاتجاهات والتي أسميناها «مركبة»، نظراً للالتباس الذي يحيط بطرحها النظري، فإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» شديد الفائدة من حيث الرغبة الدائمة في الوصول إلى كشف «الصورة الحقيقية» للبنى الثقافية، وهو شديد الفائدة في «الثقافة المنهجية»، ولكنه يقع في المحذور الذي أنتجه تفكيك المشروع القومي التحديثي بعد هزيمة 67. لقد أدت الهزيمة إلى سقوط اليقين بالثوابت التي سادت التحليل عقدين من الزمن، وإلى «العودة»، عودة الفكر المعاصر للبحث في أسباب تخلفه، وعودة إلى التراث للبحث عن أصول تاريخية للتخلف، وبالتالي كانت إعادة قراءة «العقل العربي» وتحليله بناء على منظوماته الفكرية الداخلية، في إشارة غير مقصودة إلى الفصل الكامل بين العقول وبين الثقافات، أليس ذلك انزلاقاً نحو خصوصية مستغرقة في ذاتها؟

---

(1) التحليل النظري التاريخي لهذه العملية يقّمه سمير أمين في مفهومه لثنائية المراكز والأطراف في الرأسمالية المعاصرة. أنظر: سمير أمين: الطبقة والأمة في التاريخ، مصدر مذكور سابقاً.

إن هذه العودة إلى الخصوصية مهما كانت نقدية، تظل منطلقاً إلى الماضي وبحثاً في مكوناته عن أسباب التخلف، في الوقت الذي تنتشر أسباب هذا التخلف على كل حاضرننا وحاضر الآخرين، نشترك معهم في المأزق الذي تفرضه الرأسمالية «المتحركة بالفعل» والتي هي «بنت العقلانية»، كما يقول الجابري.. وإذا طرحنا سؤال الجابري الأساسي حول النهضة وصيغته هو: «هل علينا أن ننشئ عقلانيتنا» لكي نتج لنا بدورها رأسمالية؟ نجد أن الجواب سيشير إلى استغراق حقيقي في استشراف قبلي يؤدي إلى صرف المشكلة عن موقعها الحقيقي، فالسؤال الحقيقي هو كيف نستطيع تجاوز الرأسمالية المتحركة فعلياً لكي نحقق نهضتنا؟ بأي فكر، بأي مشروع وبأي قوى؟ بأية عقلانية نريد صياغة فكرنا المعاصر وليس العكس، ومن الواضح أن الجواب لا يمكن أن يستمد من رؤية للعقل العربي تقدمه كبنية ثابتة لا تعترف بالزمن إلا في لحظة الدلالة وتنفصل بعدها عنه، لا لتحرك في زمن تاريخي آخر، بل لتمضي خارج كل زمان محكومة بحركتها الذهنية وحدها.

إن الجواب لا يمكن أن يستمد من الإستمولوجيا إذا ما قطعت عن التاريخ الحقيقي المتحرك دائماً، وما هو هذا «العقل العربي» إذا لم يكن كل تاريخنا ونتائج حركة صراعات المجتمع؟

إذا كان مشروع «نقد العقل العربي» شديد الفائدة من حيث سعة مضمونه ووفرة المعطيات والمعلومات والرغبة البارزة دائماً في الوصول إلى كشف «الصورة الحقيقية» في البنى الثقافية، فهو شديد الفائدة في «الثقافة المنهجية» وتناول الزوايا الخفية من التراث. ولكنه، في المبدأ، يقع على هامش البحث من صياغة مشروع نهضوي. فهذه العودة إلى الخصوصية، مهما كانت نقدية، تظل تطلعاً إلى الماضي وبحثاً في مكوناته عن أسباب التخلف، في الوقت الذي تنتشر هذه الأسباب على كل حاضرننا، تعيش فينا ومعنا، في وعينا الفردي ولاوعينا الجماعي وبالعكس.

ثانياً - حسن حنفي: أسلمة الخطاب القومي:

1 - يقدم حسن حنفي مشروعاً إسلامياً إصلاحياً كمخرج من الحالة المتأزمة التي

يبتازها العالم العربي والإسلامي . وتظل مصر، بظروفها وأوضاعها وتاريخ الحركة السياسية والفكرية فيها، هي النقطة المرجعية المعاصرة في المشروع المقترح. فالفضل الذي أصاب التجربة الناصرية في ميدان التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وفي ميدان بناء علاقات إنسانية اجتماعية بديلة لما خلّفته عهود الاستعمار والبنى الاقطاعية وفي مجالات الوحدة العربية، يشكّل نقطة انطلاق حسن حنفي في عملية فكرية لتجاوز الواقع.

في هذا التجاوز، واستناداً بالدرجة الأولى إلى الحالة المصرية في الراهن وفي التاريخ القريب، يبدو الباحث واضحاً في عنوانه مشروع «النهضوي» الشامل بفكرة الوحدة حيث القلب ناصري والعقل ليبرالي عصري، والجناح الأيسر تشكله الحركة الماركسية والجناح الأيمن الإسلام<sup>(1)</sup>. إنها من البداية وبأوضح الصور، عملية توفيق واسعة المدى تحاول أقلمة التراث، السحيق والقريب، مع مقتضيات التقدم العصري، وتقدّم في الوقت نفسه فهماً خاصاً للتقدم، قابلاً بدوره للتكيف مع ما يصبه حنفي من دلالات في مفاهيم التراث وتحديد التراث والفكر الإسلاميين.

ولكن قبل تحليل المفاهيم والروابط التي يحاول حنفي إحلالها في المكونات المذكورة للمشروع النهضوي وفي ما بينها، وقبل تفحص رؤية حنفي إلى دورها وموقع كل منها في الآخر، لا بدّ من ملاحظتين:

1- الملاحظة الأولى، هي أن الباحث يتخلّى كلياً عن الأحادية التي ميزت الفكر القومي الناصري، ويحاول القيام بعملية «فك ارتباطه» واسعة مع تيارات وقوى لم يكن يعترف لها بدور في التصوّر السابق لعملية التنمية والتحرر. وهنا يتجلى بوضوح دور الأزمة التي أدّت موضوعياً إلى سقوط مفهوم التنمية القطرية بشعار قومي واسع، ودفعته إلى مراجعة الفكر الذي يقودها إلى منطلقاته وتصنيفاته وعلاقاته بالمنظومات الفكرية الأخرى، ومن بينها الماركسية والإسلام. ويحكم القرابة الضمنية

---

(1) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، مصر، 1986.

والروابط العميقة القائمة بين الفكر الإسلامي والصيغ القومية التي سادت في المرحلة السابقة، يبدو الانتقال من مرجعية الفكر القومي إلى مرجعية أخرى، توفيقية، تغطي فيها المفاهيم الإسلامية، كأنه الانتقال الطبيعي، الحتمي. الانتقال الذي يخرج هذا الفكر من الأزمة على مستوى النظر والممارسة.

2- الملاحظة الثانية، تتعلق بشخص الباحث وموقعه. والآراء هنا تصل حدود التناقض الكامل. فمن الباحثين، الغربيين خاصة، من يعتبر حسن حنفي مجتهداً في فهم الدور السياسي والفكري للإسلام، ويراه المتابع لمسيرة حسن البنا الإصلاحية في الظروف المعاصرة بغض النظر عن موافقتنا أو اعتراضنا على تصنيف البنا في هذا الإطار. منهم من يقيم فكره على أساس أنه فكر إسلامي محض، لا يختلف في الجوهر عن أي فكر إسلامي آخر، ولكنه يقلّم هذا الفكر في شكل مقبول من التوفيق الظاهري بين الدين والعلم وبين الدين والسياسة والدين والاجتماع المعاصر.

والحقيقة أن حنفي، الذي يكيف موقفه من المسائل الفلسفية والغيبية<sup>(1)</sup> مع مقتضيات مشروع اجتماعي - سياسي يدعو إليه، يقف في صلب تيار ميزته إرادة التوفيق بين القومية العربية والإسلام، ومركز دعائمه هو مفهوم «التراث» المجرد، المطلق، المشترك بين الحاضر والماضي العربي والإسلامي<sup>(2)</sup>. الأمر الذي يسمح بطرح العلاقة بين الطرفين دون تعيين دقيق لها زمنياً وسوسولوجياً وإيديولوجياً، وبالتالي يحول هذه

---

(1) أنظر حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، خاصة الجزئين الأول والخامس، حيث يتعرض المؤلف لمجموعة مسائل متعلقة بتأويلات مختلفة لمسائل دينية، وفيها يقدم حنفي رؤية متميزة لأركان الإسلام الأساسية. دار التنوير، بيروت، 1988.

- أيضاً: بحث الطويل في: الإسلام والحدائق (ندوة مواقف)، دار الساقي، لندن، 1990.

(2) أنظر: القومية العربية والإسلام، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980.

العلاقة المتحركة دائماً والمعقدة إلى علاقة تماثل بين جواهر ثابتة<sup>(1)</sup>.

3 - ومثل معظم أصحاب المشاريع التوفيقية الحديثة، ينطلق حنفي من مفهوم محدد لثنائية الأصالة - المعاصرة كتعبير عن جوهر مشروعه الإصلاحية. فالأصالة هي العودة إلى الأصل والبحث فيه عن الأساس والشرعية للحاضر. والأصل يعني الأساس العقلي عند علماء أصول الدين والأساس المادي في علم أصل الفقه. وينطلق من هذا الأساس ليحدد الأصولية بكونها تحاول، في أحد معانيها، صياغة الشرعية الإسلامية وتحققها، «وتعتمد على بحث شرعي وليس على تحليل واقعي، وتقوم على فكرة مبدئية وليس على ضرورة علمية، وتستعمل منهجاً استنباطياً يقوم على تأويل النصوص وليس منهجاً استقرائياً يعتمد على رصد الوقائع وحصرها»<sup>(2)</sup>. وأصولية حنفي ليست رفضاً للمدنية ونظم الحرية والديمقراطية ولا هي تزمت وانغلاق على الذات، بل هي «التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب» كما يقول. وتوجّه حنفي إلى الماضي والتراث ليس توجّهاً «تمثلياً» بإطلاق بل استلھام لعناصر محددة منه تطوع وتستصلح كإداة أولية لصياغة المستقبل.

مقابل ذلك، يجد حنفي في مفهوم المعاصرة لحظة زمانية تدلّ على بنية، أو بنية قائمة في آن محدّد، ويتعين مجال دلالتها في عدم اكتمالها الدائم، في علاقتها بجذورها الثابتة، المطلقة، وفي حراك قواعدها الاجتماعية والفكرية والسياسية. وفي حين يتعامل الباحث مع العموميات والبدييات في لحظتي الأصالة والمعاصرة، يغيب التماس المباشر مع الشروط التاريخية التي تحكم لحظات القطيعة المتكرّرة، وضرورة البحث العياني الملموس في خصوصية هذه اللحظات على مختلف مستويات مكوناتها الاجتماعية والثقافية... لذلك يبقى كل من الأصالة والمعاصرة مفهومين مجردين متقابلين في تضاد وتفاعل خارج الوحدة

(1) أنظر عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، 1990، ص 163.

(2) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، مصدر مذكور سابقاً، ص 10.

الوجودية الضرورية لوجودهما المحدّد في اللحظة المحددة، ويصبح بالتالي القول بإمكانية اتحادهما مرادفاً للقول بتفارقهما المطلق. فهذا في الحالتين تعبيرات بديهيّة عن حقائق تاريخيّة مطلقة تتحدّد بميل أحادي الاتجاه إلى التواصل. وبما أن هذا التواصل هو عبور بين جواهر ثابتة وبجردة، وبما أن مثل هذا العبور هو عملية مستحيّلة تاريخياً، يبدو خطاب حنفي ذو السمة الانتقائيّة المعلنة خطاباً إرادويّ المضمون في معالجته للتاريخ والراهن الثقافيّين.

أما المشروع السياسي النهضوي، الذي أشرنا إلى مرتكزه الأصلي في البداية، فيحاول أن يتقدّم في الحقل الاجتماعي الواقعي على نفس النهج الذي سلكه حنفي في معالجته لمسألة الأصالة والمعاصرة، وهو نهج التوفيق الانتقائي بين مشاريع وتيارات متناقضة. ينطلق حنفي من اعتبار لحظة اغتيال السادات في أكتوبر 1981 نقطة تحول كبيرة في مسار التيار الإسلامي. وهي فوق ذلك، «انتفاضة لروح مصر»، وعودة إلى «يقظة الوعي الوطني والانتساب إلى قضية عامة»<sup>(1)</sup>. وفي تلك اللحظة بالذات، قلّمت «الأصولية الإسلامية» نفسها على أنها «مستقبل مصر الذي لا بديل له معها كانت هناك من إنجازات سياسية واجتماعية تقوم بها الإيديولوجيات الثورية العلمانية»<sup>(2)</sup>، وهي التي تمثّل وحدة وجدان الشعب في التاريخ وتحمل مطالبه... ويرجّو منها أن تحقّق آمال مستقبله. ويعود حنفي من هذه اللحظة، فيتحصّن على ضوءها علاقة التيارات الإسلامية، وتحديدًا الإخوان المسلمين - بشورة يوليو منذ البدء. فيعتبر أن الصدام بينهما بدأ على أساس خلاف إيديولوجي. كان ممكن الحل. إلا أن الاضطهاد والتعذيب الذي لقيته الحركة على يد أجهزة الثورة، دفع بها إلى مزيد من التطرف وإلى اتساع الهوة بينهما ومن ثمّ إلى الفرقة الواسعة بين التيار الإسلامي والتيار القومي عموماً.

أما الناصرية، التي يعتبرها حنفي أعظم إنجاز وطني لمصر منذ قرون عديدة، فتحمل لديه، بمضمونها الفكري والاجتماعي، جملة التباسات. ففي حين

(1) حسن حنفي: الحركات الإسلامية في مصر، مصدر مذكور سابقاً، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ص 159.

يقيمها، حيناً بصفقتها استثنافاً لحركة الإصلاح الديني، نراه في موضع آخر يصفها بأنها تسمية تضم تحت لوائها اشتراكيين وتقدميين وقوميين وماركسيين وبأنها في المحصلة تيار علماني<sup>(1)</sup>. وهي، حيناً، حاملة للوجدان الوطني العميق لدى الجماهير، وأحياناً هي مصادرة لهذا الوجدان بحكم تأثير الأفكار المعاصرة الغربية عليها، وبحكم وسائل القمع التي استخدمتها في صراعها ضد الخارج والداخل معاً. على أن جوهر المسألة - كما يراه حنفي - يتعدى هذه «التفاصيل» ليقم وحدة حقيقية بين المضمون الفعلي للإسلام وبين جوهر الناصرية. بين إسلام عقلائي منفتح على العصر وبين ناصرية متجذدة توجت تجاربها السابقة جميعها بمفاهيم جديدة لعملية التحرر من التبعية والتنمية والديمقراطية. وفي هذا المجال، «يتصح» حنفي باجتناب التيار الماركسي ليشكل أحد أجنحة هذه الحركة، نظراً لتاريخه التضالي ضد الاستعمار ولأبناء مفاهيمه على فكرة محورية هي فكرة العدالة الاجتماعية، ولجذب تيار آخر هو الليبرالي الذي يكتز تجربة بناء الدولة الحديثة وفق الأسس المعاصرة للتنظيم الاجتماعي.

## 2 - الأسئلة الممكنة؟

هل يمكن، في الواقع، إجراء مثل هذه المصالحة الاندماجية بين تيارات تبلورت ركائزها وممارساتها النظرية والعملية خلال عقود طويلة من التحالفات والصراعات المتناوئة؟ هل من أساس، في شروط المواجهات الدولية والداخلية الراهنة، لمثل هذه المصالحة؟ في البديهيات العامة، لا يبدو مشروع حنفي مستحيلاً طالما أن الاتجاهات الأربعة تتمفصل على نقطة واحدة هي التناقض بين «الأمة» بمجموعها وبين مصالح الاستعمار المعاصر، بين ضرورات التنمية التي تشدها «الأمة»، وضرورات التخلف التي يريد الخارج إبقاء الأمة في ريقها. ولكن هنا لا بد من طرح سؤال أساسي: هل يكفي هذه العملية التوحيدية الشاملة أن تحذ التناقضات بالسلب؟ هل من مشروع إيجابي محدد تلتقي حوله التيارات التي يدعوها حنفي إلى الوحدة؟ وهل يمكن صياغة مثل هذا المشروع الإيجابي بصورة ملموسة وواقعية؟

(1) أنظر مناقشة د. فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، القاهرة، 1986.

هنا يبرز الخلل الثقافي في المعادلة السياسية بصفته التعبير عن المآزق الإيديولوجي الذي تعيشه كل التيارات المشار إليها. فصورة المستقبل الذي تحمله المشاريع النهضوية على اختلافها والدولة التي تدعو إلى إحيائها التيارات الإسلامية من الماضي، ما زالت كلها تتلمس بداية طريقها إلى الوعي رغم كل الممارسات السابقة التي تبلورت - كما أشرنا - في ظروف تاريخية محدّدة. وفي غياب التصوّر الواقعي للبنية الاقتصادية - الاجتماعية والتنظيم السياسي للمجتمع، تظل الدعوة إلى الوحدة مشروع حوار ينطلق من دوافع أخلاقية تمليها الضرورات العامة. وهي دوافع - بالرغم من كل النوايا الطيبة - محكومة بالتوازن القلق الذي أرسنه هزائم المشروع القومي والعلماني المعاصر، من جهة، وصعود التيارات الإسلامية من جهة أخرى. التوازن الذي يشكل فيه الفكر الإسلامي الأصولي والحركة السياسية المركزة إليه نقطة الجذب والانعقاد.



## خاتمة

المرحلة الممتدة بين أواخر الستينات وأواخر الثمانينات، هي، بالنسبة إلى التيارات الفكرية العربية، مرحلة قلق وبحث عن نقاط ارتكاز سببتها جملة من العوامل الموضوعية والذاتية، فالتطور التاريخي للواقع العربي أثبت فشل محاولات القوى القومية المسيطرة في جعل مشروعها المستقبلي ملائماً لمقتضيات التنمية الحقيقية المدرجة على جدول أعمال تاريخ هذه البلدان. بالمقابل، لم تقدم القوى الجذرية في اليسار مشروعاً متميزاً قابلاً للتحقق في ظل العواصف السياسية والاجتماعية التي ضربت المنطقة. كما أن الفكر الليبرالي لم يستطع أن يبرر نفسه واقعياً نتيجة الاختلاف التاريخي الكبير بين العرب وأوروبا، الذي جعل من المنطقة العربية منطقة خاضعة لهيمنة القوى العالمية الكبرى، وبالتالي ألغى إمكانية «اللاحاق» بالغرب عن طريق المزيد من الاندماج في النظام العالمي والخضوع لمقتضيات توسعه.

هذا الفشل الذي أصاب الأسس المرجعية لفكر التيارات التحديثية جميعها، في مرحلة لم تحفّ فيها المواجهة الموضوعية بين مصالح شعوب المنطقة وبين مصالح توسع النظام الرأسمالي العالمي، هذا الفشل لم يؤسّس بعد لحالة جديدة تتيح تجاوز الحاضر الراهن لهذه التيارات أو معظمها، الأمر الذي أدّى ويؤدي إلى تفككها وتبعثرها وانحلال أدواتها. في حين يشهد التيار التقليدي، وعلى الأخص نواته الدينية، مرحلة نهوض كبير يستند فيها بالدرجة الأولى إلى عامل

المواجهة مع الغرب وعامل الاستمرارية. استمرارية البنى الاجتماعية والفكرية التقليدية السائدة والمعمّرة عن تطلع عفوي إلى حلول كانت فيها مضى، وفي بعض المراحل، حلولاً بالفعل، أمّا اليوم فإنها إزاحة للأسئلة وليست بحثاً عن أجوبة لها. ونهوض التيار الديني، مع اتساع حركته السياسية الجماهيرية، وفعالية بعض توجهاته وقواه الرئيسية حول فكر هذا التيار - أي الفكر الديني الأصولي - إلى مرجعية متجدّدة يشكل اللقاء أو الاختلاف معها مقياساً لتحديد موقع وهوية الفكر الآخر. وبالتالي تحوّل هذا الفكر في آن معاً إلى عامل تفكيك للمنظومات الفكرية المخالفة، وإلى موحد ومستقطب تلتقي حول مركزاته عناصر مختلفة من منظومات فكرية أخرى وتنصهر في بنيتها العامة. فيضعف دور وتلونات الخصائص الأصلية والميزات الفردية والعامة لهذا الرافد الفكري الصغير أو ذاك وراء السمة الطاغية على التيار كله: سمة الخصوصية الإسلامية.

هل تستمر هذه الآلية التي حكمت التفكيك والتركيب خلال العشرين سنة الماضية، وكانت نتيجة مباشرة للهزائم والحروب التي تلت سنة 1967.

أم أن حرب الخليج الآن، والهجوم الغربي على العراق، سيعيد تركيب اتجاهات أخرى ورؤى ثقافية أخرى؟

وماذا بالنسبة لمفاوضات السلام في الشرق الأوسط، هل ستكون مناسبة لعقلنة التيارات الفكرية العربية، وبالتالي مناسبة لإعادة التفكير بالحلول، أم أن نتائجها ستؤدي لتقوية التطرف الديني؟

لا تبدو الإجابة عن هذه الأسئلة ممكنة اليوم، لكن مؤشرات التجمع والتفتت على قاعدة أخرى، ترسم في الأفق مع «تجديد» النظام العالمي، مفهوم «الديمقراطية» الذي لم يخرق بعد الأنظمة السياسية العربية، يجد صده أكثر فأكثر في الثقافة، ومع الديمقراطية لا بد أن تولد حركة اجتماعية أخرى، ضعيفة في البداية بسبب انفجار الطبقة الوسطى، لكنها قادرة على ابتداع لغة مفهومية جديدة وقادرة على فتح مسارات جديدة للصراع الاجتماعي.

إن الثقافة التي بدأت تسترد أنفاسها مع «الديموقراطية» تعيد ترتيب أسئلتها، والسجال حول «النساء» و«الأخرى»، و«الخاص» و«العالم»، «الأصالة والمعاصرة»

ميزداد ويتعمق، ومعه مستزدد الأسئلة حول صلاحية الحلول المقدمة من الحركات الاحتجاجية، ومعها الحلول المقدمة من جماعات دعوات الاندماج في النظام العالمي الجديد.

إن البحث عن الطريق الواجب اتباعه لن يتوقف، والاختيار سيكون دائماً محكوماً بين المكونات الثقافية وإنجازات التطور الاجتماعي، الأمر الذي يصبح خطراً بسبب الانقسام الحاد الذي يرميه النظام العالمي الجديد ما بين المراكز والأطراف، بما يعنيه ذلك من تركّز فعلي في موقع الإمبريالية ودورها، واستتباع كلي للعالم الثالث يصل إلى درجة التهميش أو الإلغاء.

هل هي لحظة لإعادة ترتيب على المستوى الثقافي؟ ربما، وبانتظار ذلك، العالم يتحرك ويعيد تنظيم نفسه؛ الفكر العالمي يفتش عن بديل آخر للإنسانية، بديل يضع حداً لتوحيد العالم تحت راية الرأسمالية، ويعيد الروح للأحلام الإنسانية التاريخية بإيجاد السلام والسعادة على وجه الأرض.



General Organization of the Struggle of the Day (O.S.D.)  
شبكة النضال - منظمة النضال





National Organization of the Research Library (NORL)  
Beirut, Lebanon

## المصادر والمراجع

### أولاً - العربية:

أدونيس:

- الثابت والمتحول (أربعة أجزاء)، دار الوحدة، بيروت، 1978.
- ونحية لثورة إيران، جريدة السفير، 1979/2/12.
- حوار حول الإسلام والثورة والإبداع، جريدة السفير، بيروت، 1979/8/5.
- خواطر حول الثورة الإسلامية في إيران، مجلة مواقف، عدد 34، سنة 1980.
- وبيان الحداثة، مجلة مواقف، عدد 36، سنة 1980.
- ومقدمات لفهم الحداثة (كيف نقرأ الماضي)، سلسلة مقالات، مجلة الكفاح العربي، 1984/3/26.
- «في رده على صادق جلال العظم»، مجلة مواقف، عدد 43، سنة 1981.
- «طاووس كسرى وهدد سليمان»، مجلة النهار العربي والدولي، 1979/5/14.
- «أسئلة حول النهاية: نحو بدايات سعيدة وحررة...»، مجلة النهار العربي والدولي في 1979/6/11.

أركون، محمد:

- الإسلام - الأخلاق - السياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- تاريخية الفكر الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.
- «الإسلام والحداثة: كيف نتحدث عن الإسلام اليوم»، مجلة مواقف، عدد 35، سنة 1979.

## الأزرق، مجلة:

- التكوّن الطبقي في الجزائر، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1984.

## أمين، سمير:

- أزمة المجتمع العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1985.
- الأمة العربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1989.
- بعض قضايا المستقبل، «تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، دار الفارابي، بيروت 1990.
- التراكم على الصعيد العالمي، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981.
- التطور اللامتكافئ، دار ابن خلدون، بيروت، 1978.
- الطبقة الاجتماعية والأمة في التاريخ - المرحلة الإمبريالية، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 1989.
- «البعد الثقافي لمشكلة التنمية»، مجلة الفكر العربي، عدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.
- مستقبل الاشتراكية، مجلة الطريق اللبنتية، عدد 2، سنة 1990.
- مقابلة مع مجلة الوحدة العربية، عدد 47/46، سنة 1990.

## الأنصاري، محمد جابر:

- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1980.

## أنطونيوس، جورج:

- يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، 1966.

## بركات، حلیم:

- المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- «الدين والسلطة في المجتمع العربي»، في ندوة مواقف: الإسلام والحداثة، دار الساقي، لندن، 1991.

البشري، طارق:

- تطور الحركات السياسية في مصر (1945-1952)، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1982.

بطاطو، حنا:

- تطور الرأسمالية في العراق، والتحولات الجهورية في البنية الاجتماعية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1990.

البيطار، صلاح الدين:

- «الاصول الاجتماعية للنخب الثقافية في الوطن العربي ما بين الحربين»، في ندوة: القومية العربية في الفكر والممارسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

توبة، غازي:

- الفكر الإسلامي المعاصر، دار العلم للملايين. الطبعة الثالثة، بيروت، 1977.

الجابري، محمد عابد:

- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989.
- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.
- التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- حوار الشرق والغرب، منشورات دار توبقال، المغرب، الدار البيضاء، 1990.
- الخطاب القومي العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.
- ندوة: المعتقد والمجتمع العربي، الرباط، 5-6 أيار / 1986.
- وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

الجبرتي، عبد الرحمن:

- عجائب الأخبار في تاريخ المليك والأمصار، (ثلاثة أجزاء)، مطابع الشعب، القاهرة، 1958.

- جدعان، فهمي:
- مفهوم التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
- الجندي، أنور:
- الإسلام والحضارة العربية، مؤسسة الرسالة، بيروت (دون تاريخ).
- الجندي، سامي:
- حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1969.
- حبيب، خير الدين، وآخرون:
- مستقبل الأمة العربية: «التحديات والخيارات»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.
- حسين، محمود:
- الصراع الطبقي في مصر، دار الطليعة، بيروت، 1971.
- حنفي، حسن:
- الحركات الإسلامية في مصر، المؤسسة الإسلامية للنشر، مصر، 1986.
  - حوار الشرق والغرب (مؤلف مشترك)، دار توبقال، الدار البيضاء، 1990.
  - من العقيدة إلى الثورة (5 مجلدات)، دار التنوير، بيروت، 1988.
  - «الوحي والواقع - دراسة في أسباب النزول» - في ندوة مواقف: الإسلام والحداثة، دار الساق، لندن، 1991.
- حوراني، ألبرت:
- الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، الطبعة الثالثة، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1977.
- الخالدي، رشيد:
- «التحول الاجتماعي والسلطة السياسية في الدول العربية الراديكالية» في كتاب: الأمة والدولة والانتماء في الوطن العربي. (مؤلف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.



الحميني، آية الله :

- الحكومة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، 1979.
- ملحق رقم (1): نموذج من توجّهات الحميني إلى كدّرات وزارة الخارجية ورؤساء البعثات الدبلوماسية لدى الدول العربية.
- ملحق رقم (2): نموذج من الوثائق التحضيرية للمؤتمر العالمي الثاني لأئمة الجمعة والجماعات في طهران.
- ملحق رقم (3): البيان التاريخي الذي وجهه إلى حجّاج بيت الله الحرام وإلى جميع مسلمي العالم عام (1407هـ)، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، بيروت، سنة 1986.

الخوري، فؤاد إسحق:

- إمامة الشهيد وإمامة البطل، دار الرئيس، لندن، 1986.

رمضان، عبد العظيم:

- صراع الطبقات في مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978.

زكريا، فؤاد:

- الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، الطبعة الثانية، القاهرة، 1986.

أبو زيد، نصر حامد:

- قضايا فكرية، الكتاب الثامن، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، أكتوبر، 1989.

السباعي، بدر الدين:

- أضواء على دخول الرأسمال الأجنبي إلى سوريا، دار دمشق، 1973.

سعد، أحمد صادق:

- غط الإنتاج الآسيوي، دار ابن خلدون، بيروت، 1983.

سميد، إدوارد:

- الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1978.

سعيد، بن سعيد:

- في ندوة «المثقف والمجتمع العربي»، الرباط، 5-6 أيار 1986.

السعيد، رفعت:

- تاريخ اليسار المصري، دار الطليعة، بيروت، 1972.

السيد، جلال:

- حزب البعث، دار النهار للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

السيد، رضوان:

- مفهوم الجماعة في الإسلام، دار التنوير، بيروت، 1980.

- سلسلة مقالات في جريدة السفير اللبنانية، 1979/11/2-1979/3/6.

سيل، باتريك:

- الصراع على سوريا، دراسة للسياسة العربية (1945-1952)، دار الكلمة، بيروت، 1981.

شراره، وضاح:

- بعض مشكلات الدولة الحديثة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.

شرف الدين، فهمية:

- الاشتراكية العربية: الأبعاد، الطاقات، الخلفية الفلسفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987.

- بحوث في الفكر القومي، (مؤلف مشترك) الجزء الأول، معهد الإنماء العربي، 1986.

- بحوث في الفكر القومي، (مؤلف مشترك) الجزء الثاني، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.

- «الفكر القومي العربي: أي أفق، أي مستقبل»، قضايا وشهادات، العدد 6، 1992.

- «البروسترويكيا والفكر الاشتراكي العربي»، ورقة غير منشورة، قُتعت لندوة «الديمقراطية والتنمية ومستقبل الاشتراكية»، دكا، 1990.

- «نمط الإنتاج الكولونيالي، قراءة في كتابات مهدي عامل»، مجلة الطريق،  
العددان: ٦/٥ كانون الأول، 1988.

صاهر، مسعود:

- الجذور التاريخية للمسألة الطائفية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1981.

عامل، مهدي:

- نمط الإنتاج الكولونيالي، دار الفارابي، الطبعة الثانية، بيروت، 1978.
- أزمة بورجوازية عربية أم أزمة حضارة عربية، دار الفارابي، الطبعة الثانية،  
بيروت، 1979.
- الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، 1986.
- هل الشرق القلب والعقل الغرب، دار الفارابي، بيروت، 1986.
- نقد الفكر اليومي، دار الفارابي، بيروت، 1989.

عبد الملك، أنور:

- مجتمع بينه عسكريون، دار الطليعة، بيروت وفرنسا، 1974.

عبد الناصر، جمال:

- الميثاق، دار المسيرة، بيروت، القاهرة (د. ت).
- فلسفة الثورة، دار المسيرة، بيروت (د. ت).

عبد الوهاب، محمد:

- جواب أهل السُّنة النبوية، مطبعة المنار، القاهرة، 1349 هـ.

العروي، عبدالله:

- الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1979.
- العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1980.
- مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1981.
- مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، المغرب، الدار البيضاء، 1981.
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، المغرب، الدار البيضاء،  
1983.

العظم، صادق جلال:

- النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت، 1978.

- الاستشراق والاستشراق المعكوس، دار الحدائق، بيروت، 1986.

العظمة، عزيز:

- التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت، 1990.

عفلق، ميشال:

- في سبيل البعث، دار الطليعة، بيروت، 1963.

العيسي، شبلي:

- تاريخ حزب البعث (جزءان)، دار الطليعة، بيروت، 1968.

غليون، يرهان:

- اغتيال العقل، دار التنوير، الطبعة الثانية، بيروت، 1987.

- مجتمع النخبة، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1988.

غودلي، موريس:

- حول نمط الإنتاج الآسيوي، ترجمة صادق جلال العظم، دار الحقيقة، بيروت، 1972.

فرح، الياس:

- تطور الإيديولوجيا الثورية، دار الطليعة، بيروت، 1983.

قزيبا، وليد:

- أثار القضية الفلسطينية على السياسة العربية في: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي (مؤلف مشترك)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988.

قطب، سيد:

- معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق، الطبعة السابعة، بيروت، 1980.

- هذا الدين، الاتحاد الإسلامي العالمي، 1970.

- العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت (د. ت).

- معالم على الطريق، دار الشروق، بيروت، (د. ت).

كوثراني، وجيه:

- وثائق المؤتمر العربي الأول (1913)، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- «المسألة الثقافية في لبنان»، جريدة السفير، 1979/3/6 و 1979/11/2.
- جريدة النهار، 1990/10/19.
- «المسألة الثقافية في لبنان والخطاب السياسي والتاريخ»، منشورات بحسون الثقافية، بيروت، 1984.

متصور، فوزي:

- خروج العرب من التاريخ، دار القارابي، بيروت، 1991.

النشار، علي سامي:

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الطبعة الرابعة، القاهرة، 1978.

نظمي، وميض:

- في ندوة «القومية العربية في الفكر والممارسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.

هيلان، رزق الله:

- المرحلة الانتقالية في سوريا، دار دمشق، 1985.
- الدولة ونشاطها الاقتصادي في الوطن العربي، «دور الدولة في استراتيجية التنمية...» دار الرازي، بيروت، 1990.

ونوس، سعد الله:

- طه حسين / العقلانية - الديمقراطية - الحداثة، قضايا وشهادات، كتاب دوري رقم (1)، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1990.
- الحداثة (1) / النهضة - التحديث - القديم والجديد، قضايا وشهادات، كتاب دوري رقم (2)، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1990.

وهبي، موسى:

- «الفكر العربي المعاصر: في المنهج»، مجلة الطريق، العدد 1، 1978.

## ثانياً - الأجنبية :

- BENJAMIN, Coriat: *L'Atelier et le robot*, Edition, Cristian Bourgeois, Paris, 1990.
- CHARAF - EDDIN, Fahima: *Les enjeux strategiques en mediterraneë*, (œuvre collectif) Editions l'harmattan, 1992.
  - *Etudes libanaises sur le Discours National Arabe*, (œuvre collectif) Vocabulaire et politique école Normale superieur, publications de l'ens de saint - cloud, 1985
- GALYN, Burhân: *L'impasse du monde arabe*, éd. La decouverte, 1992.
- HABERMAS: *Discours sur la modernité*, Paris, Gallimard, 1986.
- HILAN, Risqallah: *Culture et développement, en syrie*, éd. Anthropos, Paris, 1969, Préface, Page IX.
- LABICA, Georges: - *marxisme et spécificité in pensée*, No: 177, 1974.
  - *Dictionnaire critique du marxisme*, éd. puf, paris, 1982.
- WEBER, max: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, paris, plon, 1967.

## ثالثاً - الوثائق :

- الحزب القومي السوري الاجتماعي
- الحزب الشيوعي اللبناني - المؤتمر الثاني، 1968.
- المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي، 1966.
- فلسفة الثورة لجمال عبد الناصر.
- الميثاق لجمال عبد الناصر.

## رابعاً - الندوات :

- القومية العربية في الفكر والممارسة: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1982.
- الفكر القومي بين النظرية والممارسة: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1984.
- المثقف والمجتمع العربي: الرباط 6-5 / مايو 1986.
- القومية العربية والإسلام: مركز دراسات الوحدة العربية، 1980.
- الأصالة والمعاصرة: مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
- الإسلام والحداثة: ندوة مواقف، لندن، 1990.

### خامساً - المجلات:

- الطليعة المصرية، ما بين سنوات 1965 و 1973.
- الفكر العربي، العدد 45، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1987: عدد 23/22،
- الفكر السياسي العربي، عدد 56: الفكر القومي العربي، عدد 53: المثقف والسلطة، عدد 68: مازق الإيديولوجيا.
- الوحدة العربية، العدد 47/46 سنة 1990.
- الموقف العربي، العددان 39 و 40.
- الكفاح العربي، 1984/3/26.
- الحياة الجديدة، العدد 3، كانون الثاني 1981.
- مواقف، العددان 34 و 36 لسنة 1980. والعدد 43 سنة 1981.
- المستقبل العربي، عدد 1980/11/21. والعدد 1988/15.
- الطريق اللبنانية، العدد 2، سنة 1990. والعدد 1978/1 والعددان: 6/5 كانون الأول 1988.
- النهار العربي والدولي 1979/1/15، 1979/2/12، 1979/5/14، 1979/6/11.
- قضايا فكرية، عدد 7، سنة 1990.

### سادساً - الصحف:

- جريدة السفير اللبنانية، 1979/3/6، 1979/11/2، 1979/2/12، 1979/8/5،
- 1983/11/27، 1987/3/30، 1987/12/2، 1989/1/28.
- الوطن الكويتية، 1987/12/2.
- النهار اللبنانية، 1990/10/19.



[... (1984) Acquisition at the Alexandria Library (ICAL)]

## فهرس المحتويات

الإهداء	5
• تقديم	7

### القسم الأول الإشكالية ومنهج العمل

1 - طرح الإشكالية	35
2 - في المنهج	41
3 - الرؤى الثقافية الراهنة في الوطن العربي	46
4 - محاولة في تحديد التيارات الفكرية	48

### القسم الثاني التيار التحديثي

I. الأسس الإبتيمولوجية	53
II. الليبراليون	64
! - عودة إلى النصوص	64



68	2- رجوع الهزيمة ومسار الفكر الليبرالي
76	III. المجموعة القومية
76	1- مقدمة
82	2- البدايات
89	3- الحاضر، وملامح المستقبل
94	IV. المجموعة الماركسية:
94	1- المرحلة الأولى والبدايات
102	2- المرحلة الثانية: مرحلة التحول
107	3- تيارات التحديث
107	أ- سمير أمين: رؤية أخرى للتطور التاريخي
113	ب- الفكر النقدي لمهدي عامل
118	4- قراءة في دلالات الخطاب التحديثي

### القسم الثالث التيار التقليدي

123	I. مقدمة
127	II. الركائز المعرفية للتيار التقليدي
128	1- في العامل الذاتي لانبعاث التقليد
132	2- في العوامل الموضوعية لانبعاث التقليد
134	III. الاتجاه الإسلامي
134	أولاً: الخصائص العامة
134	أ- النص
137	ب- الحاكمية
149	ج- تراجع نحو المستقبل
152	د- موقع العلم
155	ثانياً: الاتجاه الإسلامي: بين الذات والآخر
162	ثالثاً: الاتجاه الإسلامي: بين الرفض والقبول

167	..... رابعاً: الاتجاه الإسلامي : الحوامل الاجتماعية
174	..... IV. الاتجاهات المركبة:
174	..... أولاً: الجابري: نقد العقل العربي والوقوع في فخ الثنائية
186	..... ثانياً: حسن حنفي: أسلمة الخطاب القومي
157	..... خاتمة:
197	..... المصادر والمراجع:



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)  
*Beit al-Hikma - Karamara*



فهمية شرف الدين تنصدي في هذا الكتاب للأسئلة الصعبة المتصلة بالعلاقة ما بين الثقافة والايديولوجيا، وهي باختيارها عنواناً لتأملاتها «الثقافة والايديولوجيا في الوطن العربي ١٩٦٠ - ١٩٩٠» تحيطنا علماً ودفعة واحدة بأنها اختارت لنفسها تجاوز التحاليل السائدة المكرسة لنقاش الايديولوجيات التي تتأسس عليها الحركات السياسية في هذه المنطقة من العالم المعاصر.

وهي تذهب أبعد من ذلك، فعملها ينطلق من تحليل دقيق وملمس للخطاب الفكري والثقافي، المروي منه والمكتون، كما تظهر في كتابات المفكرين العرب الذين يمثلون التيارات الكبرى لهذا الفكر؛ لتعيد طرح الأسئلة عن علاقة السياسات الاجتماعية وتعبيراتها الايديولوجية بالثقافة العربية وثقافة «الغرب» الحاضرة في جميع مستويات الواقع العربي الحديث.

سمير أمين

دار الآداب

دار الآداب

دار الآداب

دار الآداب

